

Isaiah Berlin

El estudio adecuado de la humanidad



se

Isaiah Berlin anticipó con lucidez excepcional la fractura de la fe en una sola estructura de valores. Sus ensayos son la demostración de que la verdad no es una: en ellos desafía los grandes lemas racionalistas que imperaron durante dos mil años y propone un pluralismo objetivo fundado en la capacidad del ser humano para ser libre. La habilidad de Berlin para penetrar temperamentos radicalmente distintos lo convierte, según Roger Hausheer, en uno de los más perceptivos exploradores de la condición moderna: «su viaje de descubrimiento puede llegar a verse como análogo a esas exploraciones pioneras que han formado los grandes triunfos de la humanidad occidental desde el Renacimiento».

Editado por Henry Hardy y Roger Hausheer; Prólogo de Noel Annan; Trads., Francisco González Aramburu... [et al.] Con motivo del centenario de su nacimiento, en esta obra esencial se recogen sus principales escritos autobiográficos, sus reflexiones seminales sobre la libertad, los totalitarismos o el concepto de identidad en nuestros días. También su famoso ensayo sobre Tolstoi «El erizo y el zorro» y los retratos de sus contemporáneos Pasternak y Ajmátova, Churchill y Roosevelt. Así como un espléndido ensayo sobre Maquiavelo y Herder.



Isaiah Berlin

El estudio adecuado de la humanidad

ePub r1.0

Titivillus 07.06.2020

Título original: *The Proper Study of Mankind. An Anthology of Essays*

Isaiah Berlin, 1997

Traducción: Francisco González Aramburo & María Antonia Neira & Hero Rodríguez
Toro & Juan José Utrilla & Carmen González del Tejo

Diseño de cubierta: Titivillus

Editor digital: Titivillus

ePub base r2.1



Índice de contenido

Nota a la edición norteamericana

Prólogo

Prefacio del editor

Introducción

EL ESTUDIO ADECUADO DE LA HUMANIDAD

La búsqueda del ideal

FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS

El concepto de historia científica

¿Existe aún la teoría política?

LIBERTAD Y DETERMINISMO

De la esperanza y del miedo liberados

LA HISTORIA DE LAS IDEAS

La Contra-ilustración

La originalidad de Maquiavelo

El divorcio entre las ciencias y las humanidades

Herder y la Ilustración

ESCRITORES RUSOS

El erizo y el zorro

Herzen y sus memorias

Conversaciones con Ajmátova y Pasternak

ROMANTICISMO Y NACIONALISMO EN LA EDAD MODERNA

La apoteosis de la voluntad romántica: La rebelión contra el mito de un mundo ideal

Nacionalismo: pasado olvidado y poder presente

FIGURAS DEL SIGLO XX

Winston Churchill en 1940

El presidente Franklin Delano Roosevelt

Bibliografía de Isaiah Berlin

Sobre el autor

Notas

Conócete a ti mismo; no pretendas conocer a Dios;
lo que debe estudiar la humanidad es el hombre.

ALEXANDER POPE, *Ensayo sobre el hombre*, II, i

Nota a la edición norteamericana

Isaiah Berlin falleció el 5 de noviembre de 1997. Dado que la edición británica de *The Proper Study of Mankind*, de la cual deriva esta, fue publicada en febrero de 1997, a veces, en los escritos introductorios que siguen, nos referimos al autor en tiempo presente. Algunas de estas referencias pueden parecer inapropiadas al lector de esta edición norteamericana póstuma. Pensé en alterarlas, pero decidí que hacer eso sería algo artificial —especialmente en mi prefacio que, después de todo, lleva la fecha de su redacción—; por tanto, las dejé como estaban.

Puesto que estoy escribiendo solo cinco semanas después de la muerte de Isaiah Berlin, por el momento me permitiré relajar el estilo habitualmente formal de todo editor y expresar la esperanza de que esta antología retrospectiva de las obras que publicó a lo largo de su vida pueda desempeñar ahora otra función: servir de homenaje a un hombre al que quise, a un amigo que, de los seres humanos que he conocido, no solo fue el más notable y el de más deliciosa compañía, sino también, de tantas maneras, el más sabio, el más seguro en sus juicios y el mejor.

HENRY HARDY

11 de diciembre de 1997

Prólogo

Isaiah Berlin comenzó su carrera académica de filósofo en Oxford y llegó a ser célebre como historiador de las ideas. La filosofía de Oxford fue importante para él. Lo arraigó en la tradición analítica lingüística inglesa que desciende de Hume, Mill y Russell. Por ello, cuando escribió su versión de los dos conceptos de libertad se mostró desconfiado de lo que a menudo se llama «libertad positiva». En esa época (1958) estaba de moda exponer las falacias de Sobre la libertad de Mill y elogiar la concepción de libertad que había popularizado T. H. Green, influido por Hegel y por otros filósofos de la Europa continental. Green había sostenido que cuando el Estado intervenía y aprobaba leyes que prohibían la contaminación o que controlaban la maquinaria de una fábrica para salvaguardar las vidas de los obreros, no estaba recortando libertades. Algunos podían considerar que se había limitado su libertad, pero muchas más personas ahora serían libres de hacer cosas que antes les estaban vedadas. Se podía aumentar la suma de la libertad. «La libertad para un sabio de Oxford», se decía, «es algo muy diferente de la libertad para un campesino egipcio». Aceptar la libertad positiva llegó a ser la señal del social-demócrata inteligente.

Berlin llamó simple charlatanería a esta proposición. Si la libertad positiva es un ideal válido, entonces, ¿qué defensa hay contra la afirmación marxista de que el Estado tiene el derecho de infligir terribles castigos a quienes se oponen a su poder de obligar a las personas a actuar contra lo que desean hacer, puesto que deben contribuir al bienestar de la masa de la población? Para Berlin es correcta la interpretación inglesa clásica de libertad. Significa no ser coaccionado, no ser aprisionado ni aterrorizado. Sí, el campesino egipcio necesita alimento y medicina, «pero la mínima libertad que necesita hoy, y el mayor grado de libertad que puede necesitar

mañana no es una especie particular de libertad suya, sino idéntica a la de profesores, artistas y millonarios». Bien puede ser necesario sacrificar la libertad para prevenir el dolor. Pero sí es un sacrificio; y declarar que en realidad soy más libre es una perversión de palabras. Puede ser que la sociedad sea más justa o más próspera y que toda clase de personas pobres puedan hoy gozar de vacaciones en el extranjero o tener un hogar decente. Ya eran libres antes de disfrutar estas cosas, pero no tenían el dinero. Es una perversión del lenguaje decir que hoy, por primera vez, son libres.

La perversión del lenguaje no es un capricho del filósofo; es algo importante. Es importante si decimos que somos más libres cuando se aprueban nuevas leyes para obligarnos a usar cinturón de seguridad en los automóviles. Podemos estar más seguros y la ley puede ser admirable, pero somos menos libres. Supóngase que seguimos a Russell y argüimos que nadie en su sano juicio desearía ser esclavo de pasiones innobles. Supóngase que yo soy alcohólico, esclavo de la bebida. ¿No me gustaría verme liberado de esta esclavitud? Sin duda, mi yo ilustrado desearía renunciar a esa parte de mi libertad que me esclaviza a la bebida, mas pocos de nosotros somos santos. Los santos declaran «en tu servicio hay libertad perfecta», renuncian a los vicios terrenales y viven de acuerdo con una regla espiritual, pero ¿qué hemos de hacer con la mayor parte de la humanidad que no es capaz de dominar sus pasiones pecaminosas? Aquí, dice Berlin, se despliega el verdadero horror de una visión puramente racional. Pues si puede mostrarse que solo hay una visión correcta de la vida, quienes no la siguen deberán ser obligados a hacerlo. La libertad positiva es el camino hacia la servidumbre.

Pero hay otra manera de negar que los seres humanos son agentes libres. ¿No son juguetes del destino, irremediabilmente atrapados por las fuerzas impersonales de la historia? Los procesos históricos son inevitables y, aun cuando los estadistas sostengan que tienen la capacidad necesaria para dominar los acontecimientos, los seres humanos somos impotentes para hacerlo. El clima, la demografía, los caprichos de la economía, las estructuras de clase y las fuerzas políticas los abruman. La misión del historiador, sigue diciéndonos esta línea de razonamiento, es desenmascarar tales fuerzas impersonales. La historia no es un arte, es una ciencia «ni más

ni menos», como dijo el historiador de Cambridge J. B. Bury. Uno de los artículos más largos y densos de Berlin se desplegó contra esta afirmación y, en su pugna contra E. H. Carr, el apologista del régimen de Stalin, se juzgó que había derrotado a su adversario. Creer en el determinismo entrañaría una aterradora pérdida de los conceptos con que discutimos sobre moral; por ejemplo, el elogio, la censura, el lamento o el perdón.

Aun cuando Berlin estuviese arraigado en la tradición inglesa de la filosofía, rechazó mucho de lo que estaba de moda entre sus contemporáneos. Consideró que el positivismo lógico no era menos desastroso que el determinismo; las ciencias naturales no eran el paradigma del conocimiento. Demasiado de lo que conocemos y evaluamos en la vida queda excluido por este modo de catalogar el pensamiento: lo que es notable en el corpus de su obra es que reconoce cuán valiosas, cuán estimulantes y cuán originales fueron las aportaciones de los filósofos alemanes en los siglos XVIII y XIX. Estos fueron los hombres que se levantaron contra las ideas desalmadas y mecánicas de la Ilustración francesa. Berlin rogó a sus contemporáneos dejar de verlos a ellos y a sus análogos en Rusia o en Italia —Vico, Herder, Hamann, Herzer y Moses Hess— como románticos trasnochados.

Berlin los elogió por reconocer la pasión que hombres y mujeres sienten por su patria, su propia cultura específica, su nación o su comunidad; por ejemplo, un pueblo minero. Estos sentimientos fueron los que les dieron su sentido de identidad. Marx ignoró esto. Berlin sabe cómo los judíos de Europa Oriental se sintieron enajenados de la sociedad en que vivían; y, a partir de este entendimiento, percibe cómo los alemanes del siglo XVIII se sintieron enajenados de una Europa dominada por la cultura y el refinamiento de Francia... así como en nuestros tiempos los países del Tercer Mundo se sienten enajenados por el sentido de superioridad occidental.

Por consiguiente, Berlin estuvo en desacuerdo con las voces más poderosas de la filosofía, porque hizo algo poco común entre los filósofos inmediatamente antes y después de la guerra. Leyó las obras de filósofos muertos mucho tiempo atrás, en realidad de algunos que en Oxford no consideraban filósofos. No los acusó de error ni los contrastó con las

verdades que hoy conocemos; tampoco los dividió entre los que señalaban el camino hacia mejores tiempos y aquellos a quienes los tiranos han utilizado para justificar sus crueldades. Lo que hizo fue evocar su visión de la vida y contrastarla con otras visiones de ella. Y eso no fue todo. Niega que exista una manera de probar que una visión es más válida o más justificable que cualquier otra. Nos puede parecer odioso el análisis de la sociedad que hace Joseph de Maistre, pero estaríamos en un error si no comprendiéramos que contiene algunas verdades terribles, por mucho que los liberales se estremezcan ante las conclusiones que de ellas sacó Maistre. Consideremos a Nietzsche; en sus obras hay conclusiones que los nazis trataron de aplicar a la acción política, pero estaríamos amputando una parte de nuestra sensibilidad si nos negáramos a recibir la atónita comprensión que tuvo Nietzsche de un mundo ya no dispuesto a aceptar como válidas las sanciones de la religión. O consideremos a Carlyle; puesto al lado de sus contemporáneos Marx y Tolstoi, hace un pobre papel, pero estuvo más cerca de la verdad que Marx y Tolstoi al recordarnos que las naciones y las sociedades necesitan jefes. No tenemos que estar de acuerdo con Carlyle cuando elogia a Federico el Grande o a Cromwell por la rudeza y la inhumanidad de sus decisiones. Marx y Tolstoi se equivocaron al declarar que los estadistas son tan insignificantes que no influyen sobre los acontecimientos; Churchill, Roosevelt y Ben-Gurion ejercieron una influencia decisiva sobre el destino de sus países.

Esta manera de considerar la filosofía sostiene la fe de Berlin en el pluralismo. Pluralismo es una palabra desacreditada. La mayoría acepta que en la sociedad hay muchos grupos e intereses, y que una buena sociedad hace que toleren su existencia mutua; en realidad, la más poderosa de todas las instituciones de una sociedad, el Estado, debe hacer un esfuerzo especial para dar todo el espacio posible a los intereses de la minoría. La mayoría considera que el pluralismo es, solo una componenda pragmática. No nos obliga a abandonar nuestra fe en el socialismo o en los beneficios de la desigualdad producida por la economía de mercado, o nuestra creencia en que hay una regla, si podemos actuar de acuerdo con ella, que debe gobernar todas nuestras vidas. Pero Berlin está pensando en algo más perturbador: contra la moda, adopta la idea de que el bien pone fin al

conflicto. La igualdad y la libertad a menudo entran en conflicto; y para no tener solo una de ellas hay que perder una parte de la otra. Nadie puede dudar de la fe de Berlin en la importancia de la libertad, pero este no hace sonar una fanfarria para Hayek. La libertad solo es una de las buenas cosas de la vida que le importan. Según él, la igualdad también es un valor sagrado, y quienes rechazan la igualdad como un mal sueño le resultan antipáticos. Reconoce que si la libertad para los poderosos y los inteligentes significa la explotación de los débiles y menos talentosos, entonces habrá que limitar la libertad de los poderosos y los inteligentes. Publicar un libro en Inglaterra, aunque resulte ofensivo a los musulmanes, es una cosa; pero vender el mismo libro en la vieja ciudad de Jerusalén con el máximo de publicidad y provocar motines y muertes es otra. La necesidad de hacer distinciones de esta índole es la justificación del pluralismo.

Consideremos la situación de Antígona. Sófocles pensó que ella tenía razón al mostrar respeto a los cadáveres de sus amados hermanos por encima de su obligación ante la ley («Mi naturaleza es amar, no odiar»)^[1]. Sartre adoptó la opinión opuesta. O consideremos la espontaneidad: es una virtud, pero no esperemos encontrarla predominando entre las capacidades de un ministro del Gobierno. En realidad, podría argüirse que la espontaneidad es la última cualidad que deseamos que muestre tan alto burócrata. Los valores chocan y a menudo no es posible hacerlos correr paralelamente. Y no solo los valores, sino también las proposiciones. La verdad no es una unidad.

Fue aquí donde Berlin disintió de los filósofos analíticos ingleses. La cumbre de su ambición, cuando joven, había sido lograr que el grupo cerrado en torno a Austin y Ayer aceptara algún punto que él había establecido como original o importante. Haberlo hecho habría sido establecer algo que era verdad. Ciertamente, porque las discusiones de este círculo se sostenían en una gran suposición implícita; esa suposición — aunque casi todos los puntos establecidos eran minúsculas distinciones de lógica o percepción — era que todas las soluciones a todos los grandes problemas pueden encontrarse si nos esforzamos lo suficiente. Los filósofos aceptaban como axiomático que solo podría haber una respuesta a cada pregunta: las demás respuestas eran errores. Además, todas las respuestas

verdaderas debían ser compatibles con otras respuestas verdaderas. La verdad es una unidad. La vida buena debe estar en armonía con estas verdades descubiertas por los filósofos: de otra manera, no sería buena. A la postre, o bien nosotros o nuestros sucesores descubriremos estas verdades; y, cuando lo hagamos, podremos reorganizar la sociedad sobre cauces racionales, libres de toda superstición, dogma y opresión. Berlin no estuvo de acuerdo y elogió a Maquiavelo por ser el primer gran pensador que negó esto. Un político no puede actuar de acuerdo con la estricta moral de una vida personal.

¿Es relativista Berlin? ¿Está diciendo que sobre gustos no se disputa, o que nunca podremos comprender otra cultura porque no podemos penetrar en ella? Ciertamente, no. Por muy distintos que seamos de los isleños de la Polinesia o de los antiguos atenienses, el hecho mismo de que podamos imaginar cómo resultaría ser uno de ellos significa que es posible hacer comparaciones entre culturas. Nuestra capacidad de reconocer valores virtualmente universales imbuye todo análisis que hagamos de la naturaleza del hombre, de la cordura y de la razón. ¿Es, entonces, Berlin un antirracionalista? Esto es imposible para alguien como él, educado en Oxford. Se opone a Oakeshott porque cree que la razón puede aplicarse a un gran número de problemas sociales y producir resultados. La razón puede aliviar los candentes conflictos entre fines buenos; es posible hacer intercambios pacíficos y que no sean falsos. Se necesita la razón para elegir entre los llamados opuestos de la justicia, la piedad, la privación y la libertad personal. Ciertamente es que cada solución crea un problema nuevo, necesidades y demandas nuevas; si los niños han obtenido mayor libertad porque sus padres lucharon por ella, esos niños pueden hacer demandas tan inoportunas por una sociedad más justa que incluso amenazarían la libertad misma por la que lucharon sus padres. Las ideas que liberaron a una generación se convierten en las cadenas de la siguiente. Al decir esto, Berlin nos recuerda que los filósofos, por sí solos, no pueden explicar la naturaleza del ser: también el historiador puede iluminarnos. La historia de las ideas es la puerta que conduce al conocimiento propio; la necesitamos para que nos recuerde que los hombres no son una masa indiferenciada a la que habrá que organizar del modo más eficiente posible. No hay que

considerar la eficiencia y la organización como objetivos últimos de la vida; son medios limitados para capacitar a hombres y mujeres para vivir vidas mejores y más felices.

Nadie ha hecho que las ideas cobren más vida que Isaiah Berlin. Esto no es extraño, puesto que él las personificaba. Siguen viviendo porque son la prole de seres humanos, y Berlin es un conocedor de hombres y mujeres en lo individual. Nada le complace más que elogiar a hombres célebres, como Churchill o Roosevelt, porque intensifican la vida y muestran que se puede desafiar a las fuerzas impersonales de la historia o a las llamadas leyes que gobiernan la sociedad. Hombres y mujeres de genio cambian el mundo. Hasta oscuros eruditos, que ciertamente no cambiarán el mundo, pueden añadir algo a la suma total de la comedia, la idiosincrasia, o tal vez la tragedia, cuando se revela su extrañeza especial. Berlin desea hacernos comprender la inmensa variedad de emociones e ideales que hay en el mundo que habitamos.

Por ello, insiste Berlin, es una locura esperar que hombres y mujeres, y más aún sus ideas, se adapten a un conjunto de principios. Le gusta jugar juegos para hacer que esto penetre bien en nosotros. En uno de sus ensayos más conocidos, sobre Tolstoi, divide a los pensadores en erizos y zorros: los erizos que «saben una gran cosa», como Dostoievski o Tomás de Aquino, y los zorros que «saben muchas cosas», Turgenev o Hume. Tolstoi fue un zorro natural que trató de ser erizo. Luego, también divide a los estadistas entre los que tienen un solo principio, a cuya voluntad tratan de someter los acontecimientos, como Hitler, Trotsky y De Gaulle, y los que perciben cómo transcurren los acontecimientos y cómo sienten sus conciudadanos, y encuentran la manera de darles un efecto a esos sentimientos, como Lincoln, Bismarck, Lloyd George y Roosevelt. Se complace en la diferencia que ve entre los seres humanos. Admira a los sabios austeros y remotos, pero también le gustan los sabios entusiastas y llenos de vida que prefieren la vehemencia a la reticencia, el placer a la autoridad, que se burlan del que se cree importante y del pomposo. El buen humor tiene su lugar en una universidad, tanto como la gravitas. No está ciego ante las flaquezas humanas y le disgustan quienes se muestran inhumanos e insensibles. De hecho, algunos que batallan por el poder y los altos puestos son malignos y

siniestros. Como Hamlet, queda asombrado al ver «qué obra es el hombre»; a diferencia de Hamlet, a él le deleita el hombre.

Así, Berlin es hostil a las pretensiones de tecnócratas y revolucionarios. Los tecnócratas, que imponen sus planes contra la oposición, sublimes en su indiferencia hacia esa ignorante oposición conformada por aquellos que están seguros de que existe un futuro mejor, le asombran por su falta de humildad. No menos le horrorizan los revolucionarios, que olvidan todo sufrimiento. A veces puede ser necesario ir a la guerra, asesinar a un tirano, alterar la ley y el orden; pero es igualmente posible que de allí no resulte mejora alguna. Una de sus citas predilectas, que emplea una y otra vez, viene de Kant: «De la madera torcida de la humanidad nunca se ha hecho cosa recta». Reconoce que los jóvenes pueden dejarlo a un lado; a menudo ellos desean luchar y sufrir para crear una sociedad más noble. Pero, incluso comparado con los socialistas más dedicados y puros de mi generación, me parece que Berlin ha escrito la más verdadera y conmovedora de las interpretaciones de la vida que dicha generación haya hecho.

NOEL ANNAN

Prefacio del editor

Isaiah Berlin es considerado comúnmente, y con justicia, uno de los mejores ensayistas del siglo xx. Sus colecciones de ensayos, entusiastamente recibidas y publicadas durante el curso del último cuarto de siglo, siguen deleitando e inspirando a los lectores. Su panorama es vasto: desde la filosofía y la historia del pensamiento hasta retratos de sus contemporáneos; desde ideas políticas hasta la *intelligentsia* rusa del siglo xix. Su ejemplar lucidez y su rara penetración son conocidos y muy apreciados por una variada gama de lectores. Difícil sería exagerar la importancia de sus ideas fundamentales.

Esta antología es una respuesta a la impresión de que el momento es propicio para representar la obra de Berlin a una nueva generación de lectores que acaso no conocieran sus colecciones anteriores, algunas difíciles de conseguir en la actualidad. Dos han sido nuestras metas: ofrecer en un solo tomo una selección de los mejores ensayos publicados de Berlin y exhibir toda la gama de su obra. Aunque varios de los ensayos se imponen según estos criterios, la elección de otros es casi arbitraria, y ciertamente habrá lectores familiarizados con los escritos de Berlin que habrían preferido una lista un tanto diferente. Hemos omitido algunos ensayos solo con la mayor renuencia, en un intento de mantener el volumen dentro de proporciones manejables: «Las ideas filosóficas de Giambattista Vico», «La unidad europea y sus vicisitudes» y «Padres e hijos», entre otros, debieron excluirse de esta antología. Así pues, reconocemos que habrían sido posibles algunos ajustes, en los márgenes, pero vemos con toda claridad que aquí tenemos una parte suficiente del núcleo central de su obra para poder decir que hemos alcanzado las metas que nos fijamos.

Esta defensa está implícita en la introducción. En realidad, deseo aclarar que, a pesar de que empleo la primera persona del plural, fue Roger Hausheer quien tomó la iniciativa al hacer la selección. Ha hecho un extenso y minucioso estudio sobre la *oeuvre* de Berlin, y por tanto, se encuentra en una posición ideal para determinar sus hitos y ofrecer al nuevo visitante el panorama que a continuación presentamos. El principal crédito por la generosidad y el alcance de esta antología debe ser para él, aunque hayamos modificado su contenido en discusiones y asumido la responsabilidad conjunta por el resultado. La selección y el título (este último, sugerencia mía) fueron amablemente aprobados por el autor. Los subtítulos dentro del índice solo pretenden ser señales aproximadas, en parte para guiar a quienes prefieren leer los ensayos en un orden distinto del que tuvieron al ser impresos; y, aunque el orden en que aparecen sigue cierta lógica, cada ensayo se sostiene por sí solo y bien puede ocurrir, por ejemplo, que algunos lectores consideren que los ensayos más abstractos de las primeras secciones son más fáciles de abordar si se leen después de los estudios históricamente más concretos que le siguen.

La responsabilidad de cuidar el texto ha sido mía, aunque me fue inapreciable la ayuda de Roger Hausheer, especialmente con las fuentes alemanas. La mayor parte de los ensayos ya han aparecido en colecciones cuidadas por mí (junto con Aileen Kelly en el caso de «El erizo y el zorro»), y aquí solo he hecho retoques menores y añadido referencias de citas, hasta donde me fue posible^[2]. Los tres ensayos que no entran en esta categoría, pues aparecieron en volúmenes publicados antes de que yo fuese editor de Isaiah Berlin, son «La inevitabilidad histórica», «Dos conceptos de libertad» [no incluidos en la presente edición] y «Herder y la Ilustración»: aquí también me he limitado a añadir referencias donde no las había (como en los dos primeros) y a revisar las traducciones y referencias existentes, además de hacer enmiendas cuando fue necesario; también he dividido algunos párrafos sumamente largos y hecho cierto número de correcciones (en su mayor parte menores y de naturaleza editorial); pero, desde luego, los textos siguen esencialmente intactos. El autor añadió una nota aclaratoria acerca de Herder y el relativismo; esto también puede aplicarse a algunas de las referencias al relativismo en los otros ensayos.

Hemos respetado las referencias cruzadas entre los ensayos, como naturalmente ocurre en los textos originales, con la idea de preservar su integridad individual.

A continuación proporcionamos algunos detalles de la publicación original de los ensayos. «La búsqueda del ideal», versión abreviada del texto que se leyó el 15 de febrero de 1988 en Turin, en la ceremonia en que al autor se le otorgó el Primer Premio Internacional Senador Giovanni Agnelli «por la dimensión ética de sociedades avanzadas», fue publicado en privado por Agnelli Foundation, y también apareció en la *New York Review of Books* del 17 de marzo de 1988; «El concepto de la historia científica» apareció como «History and Theory: The Concept of Scientific History» en *History and Theory*, I (1960); «¿Existe aún la teoría política?» fue inicialmente publicado en francés como «La Théorie Politique existe-t-elle?». En la *Revue Française de Science Politique*, II (1961), y luego en inglés, en la segunda serie de *Philosophy, Politics and Society*, de Peter Laslett y W. G. Runciman (eds.) (Oxford, 1962: Blackwell); «De la esperanza y del miedo liberados»^[3] (discurso presidencial para la sesión 1963-1964) apareció en los *Proceedings of the Aristotelian Society*, 64 (1964) y se reproduce aquí por cortesía del director de la Aristotelian Society; «La contra-Ilustración» apareció en el *Dictionary of the History of Ideas*, vol. 2 (Nueva York, 1973: Scribner's); «La originalidad de Maquiavelo», primera redacción del texto que leyó en una reunión de la sección británica de la Political Studies Association en 1953, fue publicada en forma abreviada, como «The Question of Machiavelli», en la *New York Review of Books*, el 4 de noviembre de 1971, y completa en *Studies on Machiavelli*, de Myron P. Gilmore (ed.) (Florenia, 1972: Sansoni); «El divorcio entre las ciencias y las humanidades» fue la segunda conferencia del Tykociner Memorial, publicada por la University of Illinois en 1974; «Herder y la Ilustración», que empezó como conferencia pronunciada en la Johns Hopkins University en 1964, apareció en Earl Wasserman (ed.), *Aspects of the Eighteenth Century* (Baltimore, 1965: Johns Hopkins Press) y se reprodujo, en forma revisada, en *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas* (Londres, 1976: Hogarth Press; Nueva York, 1976: Viking); «El erizo y el zorro» apareció por primera vez, en forma más

breve, como «Lev Tolstoy's Historical Scepticism», en *Oxford Slavonic Papers*, 2 (1951) y fue nuevamente publicado, con adiciones y con su título actual, en 1953 en Londres por Weidenfeld y Nicolson y en Nueva York por Simon and Schuster; «Herzen y sus memorias» es la introducción a *My Past and Thoughts*, de Alexander Herzen, traducido por Constance Garnett (Londres, 1968: Chatto y Windus; Nueva York, 1968: Knopf), y también fue publicado como «The Great Amateur», en la *New York Review of Books*, el 14 de marzo de 1968; «Conversaciones con Ajmátova y Pasternak», pronunciado como una Conferencia Bowra en Oxford el 13 de mayo de 1980, apareció en la *New York Review of Books*, el 20 de noviembre de 1980, y es una versión abreviada de «Meetings with Russian Writers in 1945 and 1956», que se encuentra en *Personal Impressions*; «La apoteosis de la voluntad romántica. La rebelión contra el mito de un mundo ideal» fue publicado en traducción italiana en *Lettere italiane*, 27 (1975), y apareció por primera vez en su forma inglesa en *The Crooked Timber of Humanity*; «El nacionalismo: descuido del pasado y poder actual» apareció en *Diálogos*, 14, núm. 6 (noviembre-diciembre de 1978), y con su actual título en la *Partisan Review*, 46 (1979); «Winston Churchill en 1940», encargado como texto crítico del segundo volumen de las memorias de la guerra de Churchill, apareció por primera vez en 1949 en el *Atlantic Monthly*, 184, núm. 3 (como «Mr. Churchill») y en la *Cornhill Magazine*, 981 (como «Mr. Churchill and F. D. R.») y fue reproducido, en forma de libro, en 1964, como *Mr. Churchill in 1940* (Londres: John Murray; Boston/Cambridge: Houghton Mifflin/Riverside, Press); «El presidente Franklin Delano Roosevelt» apareció en 1955 en el *Political Quarterly*, 26 y, como «Roosevelt Through European Eyes» en el *Atlantic Monthly*, 196, núm. 1. Les doy las gracias a los editores en cuestión por permitir la reproducción de estos ensayos que proceden de siete colecciones antes publicadas, como se detalla en la concisa bibliografía al final de este volumen.

Como antes, he dependido notablemente del experto conocimiento de cierto número de especialistas, sobre todo en la búsqueda de las fuentes de citas que no había encontrado en las notas del autor.

Los profesores F. M. Barnard y H. B. Nisbet han dedicado muchas horas (así como Roger Hausheer) a ayudarme con el *corpus* de Herder,

pavorosamente grande, y muy sincera es mi gratitud por su generosidad. El profesor Hans Dietrich Irmischer y la doctora Regine Otto muy amablemente resolvieron buen número de los problemas que aún quedaban. El profesor T. J. Reed me ha prestado su ayuda constante con otras fuentes alemanas, ante mis reiteradas peticiones, y el doctor Andrew Fairbairn (cuya paciencia también es ejemplar) principal pero no exclusivamente con citas de autores franceses del siglo XVIII. Otros problemas me fueron resueltos por Edward Acton, J. H. Burns, Terrell Carver, R. F. Christian, Julie Curtís, Timothy Day, John Derry, Paul Foote, Michael Freedon, Patrick Gardiner, Gwen Griffith Dickson, Leofranc Holford-Strevens, David Howells, Michael In wood, John H. Kautsky, Richard Lebrun, Meira Levinson, Helen McCurdy, David Miller, J. C. O'Flaherty, Bruce Phillips, Leon Pompa, H. T. Mason, David Place, Michael Quinn, Philip Schofield, la difunta Elisabeth Stopp, J. L. H. Thomas y Ralph Walker.

Por otro tipo de ayuda deseo dar las gracias a Adrian Hale, bibliotecario de Wolfson College; a Marion Maneker, de Viking Penguin; a Will Sulkin, Jenny Uglow y Rowena Skelton-Wallace, de Chatto and Windus; y a Pat Utechin, secretaria del autor, cuyo apoyo no me fue menos indispensable esta vez que en muchas ocasiones anteriores. Doy las gracias a lord Annan por permitirme utilizar como prólogo una versión adaptada de su análisis sobre Isaiah Berlin en *Our Age* (Londres, 1990: Weidenfeld and Nicolson; Nueva York, 1990; Random House), y por hacer las adaptaciones. Por último, una vez más quiero expresar mi gratitud a los benefactores que financiaron la beca que me permitió efectuar mi actual trabajo sobre Isaiah Berlin, y a *lord* Bullock por ser mi promotor ante ellos.

Henry Hardy
Noviembre de 1996
Wolfson College, Oxford

Nota

A lo anterior deseo añadir varias expresiones de gratitud de mi parte: a *lord* Bullock y lord Annan por su ayuda y aliento; al presidente y a los miembros del St Catherine's College, Oxford, por elegirme para una beca de visitante en 1994-1995; y al Leverhulme Trust por un generoso premio de investigación para ese mismo periodo, todo lo cual me permitió, en el ambiente más amable, dar comienzo a una biografía intelectual de Isaiah Berlin, de la cual la presente obra es un pequeño fragmento. Y, no en último lugar, a mi coeditor por acudir en mi ayuda y abreviar radicalmente (y en su momento revisar) una introducción cuyo borrador había resultado demasiado largo y elaborado para nuestro propósito.

Roger Hausheer

Introducción

Resulta paradójico que, en un tiempo de confusión moral y política sin precedentes, haya habido un brote de interés por las exposiciones populares de la ciencia, cuya materia solo es cabalmente comprensible para un puñado de expertos. Y sin embargo, el ámbito que más nos interesa y que es accesible a todos nosotros por virtud de su humanidad, o sea, el de los estudios humanísticos, no parece haber captado en el mismo grado la imaginación popular. Esto es especialmente lamentable, ya que, en gran parte inadvertido por el público en general, a lo largo de los últimos doscientos años ha ocurrido un avance en el entendimiento de las cosas humanas, cuya pertinencia para las preocupaciones actuales sería difícil exagerar. La obra de Isaiah Berlin forma parte indispensable de este avance, del cual puede decirse, en realidad, que es una especie de resumen.

Berlin ha pasado la mayor parte de su larga vida reflexionando sobre ciertos problemas, especialmente cuestiones de identidad y valor humanos, de asociación y organización, de teoría y prácticas políticas. En grado no desdeñable, su interés en estas cuestiones brotó de su propia vida. Nacido en Riga, súbdito judío del zar de Rusia, fue un niño de retrogrado durante las primeras etapas de la Revolución Rusa, donde presenció un episodio que lo llenaría de un odio duradero a la violencia. Habiendo llegado a Inglaterra a la edad de once años, rápidamente se adaptó a su nuevo ambiente y tuvo una deslumbrante carrera académica en Oxford. Sus orígenes lo dejaron con tres grandes lealtades: la judía, la rusa y la inglesa. Tal vez fuese esta temprana colisión, en la formación de un hombre supremamente inteligente y sensible, la que primero estimulara su interés en el conjunto de ideas que siempre le han preocupado. Su niñez fue alterada por una de las grandes tormentas políticas del siglo, y los principios de su edad mediana estuvieron

dominados por la Segunda Guerra Mundial y por su obra de analista político en Washington y en Moscú. Asimismo, aunque rara vez habla de ello, ningún relato de su vida puede omitir la persecución y la pérdida de muchos parientes en el holocausto nazi y bajo la tiranía soviética.

Encontramos, por tanto, una calidad auténtica en lo que dice acerca de las grandes cuestiones de nuestro tiempo, justo la que a menudo echamos de menos en los escritos de los académicos. A su vez, en contraste con muchos intelectuales, Berlin ha tenido nexos íntimos con la vida pública. Su red de conexiones lo ha convertido en un observador privilegiado y a veces en participante activo de algunos de los principales acontecimientos del día. Sus célebres despachos en tiempos de guerra desde Washington, y su asociación directa con Chaim Weizmann durante el periodo que condujo a la fundación del Estado de Israel, solo son dos de los ejemplos más conocidos.

Encontramos, además, su especial temperamento intelectual, su notable capacidad para penetrar y recrearse en una gran diversidad de visiones. Es su capacidad de trasponerse a temperamentos radicalmente distintos en otros tiempos y lugares la que lo ha hecho un explorador tan perceptivo de la condición moderna; y su viaje de descubrimiento puede llegar a verse como análogo, en la esfera mental, a esas exploraciones pioneras del mundo exterior que han formado los grandes triunfos de la humanidad occidental desde el Renacimiento. Berlin es uno de los primeros, y uno de los más recientes participantes en una situación peculiarmente moderna en que cada vez más personas están encontrando su lugar: el choque de culturas y de valores que ha imbuido nuestro mundo. En este terreno no hay pensador contemporáneo que tenga más que decirnos.

Y sin embargo, como lo pone en claro Noel Annan en su prólogo, Berlin es justamente renombrado y su reputación sigue siendo monofacética, en parte porque fue víctima de sí mismo: su brillantez como conferenciante y conversador y su gran don para la amistad distraen la atención, a veces, de sus logros intelectuales. Conocerlo es saber, al momento, por qué es tan célebre. Pero hay un gran paso de aquí a la inmersión en todo el *corpus* de sus escritos; además, la simple escala de su actividad en muchos campos aparentemente no relacionados ha hecho que

sea admirado por diferentes lectores por aspectos al parecer desconectados de su obra, casi sin percatarse de que todos son fragmentos de un cuadro total.

Una vez más, verdaderos obstáculos se levantan en el camino de una cabal recepción de sus ideas en toda su originalidad, frecuentemente subversiva. Para empezar, la influencia de pautas científicas de pensamiento sobre nuestra visión general se ha vuelto casi omnipresente; y la abrumadora mayoría sigue hoy, sin espíritu crítico, formas más o menos burdas de cientificismo. Este temperamento general constituye una gran barrera para una comprensión de los logros de Berlin, aunque ningún pensador ha luchado más encarnizadamente contra esto. Además, puesto que gran parte de la atención de Berlín se ha dedicado a examinar las estructuras más profundas, las categorías que forman los moldes últimos de nuestra experiencia, sus lectores se enfrentan a la simple dificultad de ver lo que está tan cerca de ellos —parte de ellos mismos y sus capacidades perceptivas— que no puede ser «visto» en absoluto, sino únicamente sentido y apreciado.

También existe el peligro de un tipo de rechazo emocional ante ciertas afirmaciones de Berlin. Algunas de nuestras ideas y creencias más caras, que son parte del fundamento de nuestra concepción de nosotros mismos, se revelan menos sólidas e intemporales de lo que habíamos pensado, lo que puede resultar sumamente perturbador. Además, la doctrina del pluralismo objetivo, verdadero núcleo de la aportación de Berlin, viene a subvertir grandes lemas racionalistas que han imperado al menos durante dos mil años, subyacentes en las teorías políticas no solo de los grandes y opresivos constructores de sistemas, sino, incluso, de los liberales modernos más moderados. Para comprender los logros de Berlin es importante liberarse previamente de estos temores erróneos, disipar la resistencia irracional y unir los cabos de su contribución para comprendernos a nosotros mismos como seres libres, creadores y autocríticos. Desde este punto de vista, todos sus ensayos parecen parte de un solo diseño que puede irse descubriendo gradualmente.

Aunque en cierto sentido Berlin sea un filósofo dedicado a analizar nuestros conceptos y categorías básicos, también siente una gran curiosidad por la enorme diversidad de la vida humana. Su interés en la historia, la literatura y las artes, en la vida política y social —en toda expresión de la existencia y la conducta humanas— ha sido trascendente. Su sed de conocimiento por el conocimiento mismo fue uno de los primeros motivos de su decisión, tomada durante la guerra, de abandonar la filosofía pura: quiso conocer más al final de su propia vida que al principio. Y, no por casualidad, la disciplina acumulativa hacia la cual se volvió fue la historia de las ideas. Ya al escribir sobre Marx durante la década de 1930, había encontrado el enfoque científico y sociológico de la Ilustración francesa.

Como empirista y creyente en los métodos racionales, tenía que simpatizar con el anhelo de los franceses por deshacerse de la teología y la metafísica, de la superstición, de la tradición y de la autoridad ciega. ¿Por qué una ciencia del hombre no había de estar al mismo nivel que el sistema newtoniano en la física? Condorcet había hablado del día en que hubiese una sociología naturalista que estudiara a los seres humanos como las ciencias de la vida estudian las abejas y los castores. Fue este programa el que aportó la inspiración intelectual fundamental de la Revolución Francesa y, sin embargo, aunque la Revolución fue como una tormenta purificadora, distó mucho de alcanzar su meta positiva de un orden social racional duradero. Cuando Berlin estaba escribiendo su libro sobre Marx, ya sabía que la heredera más reciente de la tradición científicista de la Ilustración, o sea, la Revolución bolchevique, había engendrado una dictadura opresiva que superaba incluso los peores excesos de la época revolucionaria en Francia. Algo fallaba en las premisas fundamentales de todo este enfoque del estudio de la sociedad.

En el curso de tales reflexiones, Berlin tenía que encontrar a toda la cohorte de pensadores que, desde el principio, se habían rebelado contra esta visión. Berlin se volvió hacia los enemigos de la Ilustración para contemplar el desplome de una tendencia con cuyas ambiciones generales simpatizaba por completo, pero de cuyos supuestos no examinados había empezado seriamente a dudar.

Entre estos supuestos está el de que todo debe estudiarse con desapego objetivo, como simple material que puede ser exhaustivamente descrito, clasificado o sometido a leyes causales. Para los propósitos científicos, nada tiene vida independiente y propia fuera del sistema de leyes que gobiernan su conducta o más allá del sistema de clasificación en el cual cae. Lo inexplicable, lo impredecible, lo indescriptible quedan excluidos por un método que, por su naturaleza misma, es determinista. Por ejemplo, en el caso de la física, que para la Ilustración era el paradigma de la ciencia, las cosas no tienen propósitos, «causas finales»; no tienen vida ni ideales internos, sino que solo son regularidades causales. No cabe duda de que Aristóteles había sido culpable de antropomorfismo cuando atribuyó causas finales a todo, incluso al universo mismo; pero la tendencia de los pensadores de la Ilustración fue eliminar por completo los propósitos. Esto resultaba indebidamente austero, en especial cuando se trató de estudiar al hombre y sus obras.

En términos generales, la nueva cosmovisión científica descansó en tres presuposiciones cardinales comunes a casi todo el pensamiento sistemático occidental desde los tiempos de Platón. Estas son: que el cosmos constituye un todo armonioso, cuya estructura existe independientemente de cualquier observador; que podemos descubrir lo que es esta estructura y encontrar respuesta a todas nuestras preguntas teóricas y prácticas; y que entonces poseeremos un cuerpo de conocimiento coherente e inconsútil, en que ninguna proposición podrá contradecir otra.

Gran parte de la obra de Berlin va dirigida contra estos dogmas monolíticos. A veces los ataca directamente, otras veces expone sus insuficiencias examinando las ideas de algunos de sus más formidables adversarios. Separa el ámbito humano —en que la libertad, la elección y la acción consciente que cuenta con un propósito ocupan el lugar central—, del mundo de las fuerzas impersonales. Su primer paso es defender una forma no determinista de realidad humana. «De la esperanza y del miedo liberados» representa, a este respecto, un golpe asestado contra una de las ortodoxias centrales que se da a lo largo de la historia de la filosofía occidental.

La cuestión del libre albedrío y el determinismo ha preocupado a Berlin durante toda su vida. En este ensayo critica la antigua doctrina de que todo aumento del conocimiento entraña un aumento de la libertad. En su forma más poderosa, esta idea identifica virtualmente la racionalidad con la libertad. Berlin rechaza la doctrina del autodeterminismo clásico, o sea, que la libertad auténtica es una autodirección racional; no puedo considerarme libre si nada, incluso yo mismo y mi propia naturaleza, puede concebirse de otro modo que como es. En ese caso, se vuelven ociosas las nociones de libertad y responsabilidad.

El siguiente paso se da en el nivel de la vida colectiva humana cuando, en «La inevitabilidad histórica», Berlín ataca las teorías deterministas que consideran que la historia obedece leyes inalterables. Tales ideas son parcialmente inspiradas por el triunfo de las ciencias naturales, en parte por la creencia profundamente arraigada en la teología, según la cual todas las cosas, como los seres humanos, persiguen algún propósito; y, no menos, por nuestro deseo perenne de abdicar de toda responsabilidad. Berlin declara que todas estas posiciones son dogmáticas y antiempíricas. Pero también señala un argumento más general contra el determinismo, que nos lleva al propio núcleo de su visión del hombre.

Pocos pensadores modernos han sido tan conscientes como Berlin de las categorías centrales que constituyen nuestra noción de los seres humanos. Hemos sabido desde Kant que existe un marco de categorías con el cual queda limitada nuestra concepción del mundo exterior. Vemos, pensamos y actuamos a partir de ellas, y aunque podamos cobrar conciencia de ellas, no pueden ser objetos de una ciencia. La investigación intensamente difícil que revelan tales categorías puede extenderse en dos direcciones. Se puede penetrar más profundamente en el ámbito de la subjetividad, revelando sus estructuras básicas; y se puede explorar el surgimiento histórico de algunas de las presuposiciones más profundas acerca de lo que somos los seres humanos. Aunque la aportación de Berlin se ha encontrado en gran parte en esta última esfera, lo que dice acerca de la primera es, no obstante, de gran interés; tiene una intensa conciencia de un primordial «sentido de la realidad» anterior a todo nuevo pensamiento y análisis racional, incluso

anterior a la ciencia predictiva. Las páginas en que describe esto, particularmente en «La inevitabilidad histórica» y «El erizo y el zorro», brillan con una luminosidad que es rara en la filosofía moderna. Este sentido primitivo es la raíz de nuestra convicción de que somos seres libres en algún sentido absolutamente no determinista. Tan básica es esta convicción que todo nuestro vocabulario moral descansa en ella: conceptos como responsabilidad, elogio, remordimiento y merecimiento se sostienen o caen con ella. No podemos deshacernos de ella sin deshacernos de gran parte del sentido fundamental de nuestra propia humanidad, por lo que el intento resulta imposible. Tratar de explicar esta conciencia «categorial» inanalizable en términos científicos es como tratar de hacer que la base de la montaña se balancee sobre su cumbre: se encuentra varios niveles por debajo y más allá del alcance de los conceptos causales.

Existen, pues, razones convincentes por las que los seres humanos no pueden ser estudiados solo como objetos naturales absolutamente explicables por la ciencia natural. En particular, en «El concepto de la historia científica», Berlin muestra cómo la historia difiere de la ciencia, y explica por qué una ciencia de la historia es conceptualmente imposible. Este ensayo, junto con «¿Existe aún la teoría política?», sugiere un programa para el tipo de historia de las ideas que propone Berlín. Los seres humanos se interpretan a sí mismos en términos de modelos muy generales, algunos tan antiguos como la humanidad misma y por ello virtualmente universales; otros cambian, a veces dramáticamente, a lo largo de la historia. La tradición occidental del pensamiento político ha visto una sucesión de dichos modelos. Al volverse caducos, hacen muy poca justicia a las pautas cambiantes de la experiencia, y son remplazados por otros. Ningún modelo puede abarcar toda la experiencia de una vez y para siempre: cada uno es exclusivo y, en el mejor de los casos, arroja luz sobre una porción de la vida humana. Pero, en contraste con las teorías científicas ya obsoletas, estos modelos tienen un valor permanente, pues cada uno abre sus propias puertas especiales de autoentendimiento, y debe ser preocupación básica del historiador de las ideas plantear en cada generación preguntas sobre estos modelos y evaluar su pertinencia para los problemas

exclusivos de su propia época. Berlin ha dedicado toda su vida a esta actividad, con algunos resultados notables.

Virtualmente toda la obra de Berlin sobre la historia de las ideas gira en torno de lo que ve como la más grande revolución de nuestra visión básica desde el Renacimiento: la rebelión contra el monismo. El escritor cuya obra, según Berlin, contiene las primeras premoniciones de este giro es Maquiavelo. El, nos dice Berlin, acaso fuera el primero en yuxtaponer de manera escueta dos sistemas de moral mutuamente excluyentes: la ética cristiana, que tiende a la perfección de la vida individual, y aquellos sistemas de la Roma republicana, tendentes al poder y la gloria del cuerpo político. No existe ningún criterio para elegir entre estos dos sistemas igualmente válidos. Esto y no el «maquiavelismo» de Maquiavelo es lo que nos ha dominado desde entonces, y señala la primera fractura irreparable de la creencia en una estructura universal de valores única.

Nuevas grietas fueron abiertas por el extraño y aislado genio de Giambattista Vico. Según la interpretación de Berlin, Vico fue el primero en declarar explícitamente que los seres humanos no poseen una esencia inalterable; que comprenden sus propias obras y el mundo de la historia que ellos mismos hacen de una manera en que no pueden comprender el mundo de la naturaleza exterior; que existe una distinción entre el conocimiento que adquirimos como agentes, desde dentro, y el que adquirimos por la observación, desde fuera; que una cultura tiene una pauta omnipresente que caracteriza todos sus productos; que todas las instituciones y creaciones humanas son formas de autoexpresión; que no disponemos de normas permanentes en el arte o en la vida y que todo lo humano debe ser juzgado de acuerdo con los cánones de su propio tiempo y lugar; y que debe añadirse una nueva variedad de conocimiento a los dos tipos tradicionales (el deductivo y el empírico), una forma de conocimiento por la cual penetramos en el universo mental de otras épocas y pueblos por medio de la imaginación recreativa.

Son evidentes las implicaciones para el concepto de historia cultural del propio Berlin: las obras de Vico hicieron nacer una distinción cardinal entre las ciencias y las humanidades. La consecuencia fatal para el monismo es

que, si existe una brecha insalvable entre estos dos ámbitos, entonces se ha abierto también una brecha en el dogma de que todo conocimiento debe formar un todo inconsútil.

Es en el mundo alemán donde Berlin ve confirmarse la rebelión contra los dogmas centrales de la Ilustración. El movimiento de *Sturm und Drang* se unió contra todas las formas de organización política, y en cada esfera de la vida rechazó las reglas como tales. Fue el gran contrarracionalista J. G. Hamann el primero que lo hizo conscientemente; Hamann estaba en contra de toda abstracción. Las generalizaciones científicas tenían, a lo sumo, un valor instrumental: no podían producir un conocimiento indiscutible. El conocimiento auténtico nos lo dan solo los sentidos, así como la imaginación espontánea y la visión; todo lo digno de conocerse se conoce por percepción directa. La teoría del lenguaje de Hamann, según la cual este no sigue la huella de una realidad preexistente intemporal, sino que crea su mundo propio, con la implicación de que hay tantos mundos como lenguajes, tiene para nosotros un sonido muy moderno y ejerció una influencia inmensa sobre su discípulo J. G. Herder.

Para Berlin, Herder es de importancia fundamental. Al descubrir algunas de las categorías principales que han transformado el mundo moderno, hizo una contribución permanente a la autocomprensión humana. Con él se originaron tres ideas nuevas: el populismo, o sea, la creencia de que los hombres pueden realizarse plenamente solo como miembros de una cultura identificable con raíces en el lenguaje, la tradición y la historia; el expresionismo, el concepto de que las obras de los hombres «son ante todo voces que hablan», formas de comunicación que nos transmiten una visión total de la vida; y el pluralismo, el reconocimiento de una variedad infinita de culturas y sistemas de valores, todos ellos igualmente definitivos e incomparables unos con otros, de modo que la creencia en un camino de validez universal hacia la realización humana resulta incoherente. Después de eso, ya nada fue igual. Desde comienzos del siglo xix, particularmente en tierras alemanas, una imagen nueva y poderosa ejerció su hechizo sobre la imaginación europea. Berlin arroja luz sobre esto en «La contra-ilustración» y en «La apoteosis de la voluntad romántica». Sucesivamente, los escritores alemanes llegaron cada vez más lejos en su rechazo del

concepto de objetividad como tal, dejando muy atrás a Vico y a Herder no solo en el ámbito de la ética y de la estética, sino también con respecto a la existencia misma del mundo objetivo. Ocurre así un cambio revolucionario de categorías, por el cual la voluntad usurpa la función del intelecto y la creación libre reemplaza el descubrimiento científico. Aunque esto comenzó en la esfera artística y en las relaciones privadas entre personas, pronto se derramó sobre la política y la vida social con resultados catastróficos.

Aquí, para Berlin, la figura central es J. G. Fichte, cuya filosofía del ego absoluto que todo lo crea inauguró una época. El individuo heroico que impone su voluntad a la naturaleza o a la sociedad pasa a ser el modelo dominante. La noción del ego creador y autoafirmativo que genera sus propios valores y metas llega a imbuir muchos y muy diversos movimientos artísticos y políticos. Esta es la cuna del pragmatismo, el existencialismo, el subjetivismo y el relativismo. El conocimiento queda rebajado a la condición de sirviente de nuestros propósitos prácticos, y el mundo mismo no es más que la imagen que reflejan nuestros proyectos de vida. El heroísmo y el martirio, la integridad y la autenticidad son los valores en torno de los cuales se organizarán ahora las vidas. Los fines se crean, no se descubren. Ya no se considera que la verdad o la falsedad de un ideal sea importante, o que siquiera deba preocuparnos.

Grandes son estas implicaciones para la idea de nacionalismo. Como doctrina coherente, el nacionalismo brota, por primera vez, en las páginas de Herder, cuyo archienemigo era el materialismo universalista francés. Berlin presenta el pensamiento de Herder como un rechazo de las reglas racionales universales y, a la vez, como una reacción alemana contra la condescendiente actitud del predominio francés. Esta respuesta natural de orgullo herido por parte de un pueblo atrasado hacia uno más avanzado es ejemplo temprano de una actitud que llegó a prevalecer cada vez más en el siglo XIX, y que se ha vuelto, hoy, un síndrome universal. Según Herder, el sentido de nación es benigno, pero cuando el libre ego creador de los románticos alemanes adopta formas colectivas, como tan fácilmente ocurre, y llega a identificarse con una nación, raza, cultura o alguna otra entidad suprapersonal, entonces ocurren luchas a muerte. Cada entidad separada

busca sus propias metas independientes, que trata de alcanzar e imponer contra todo el que llegue. Sin normas universales de adjudicación, lo que sigue es la guerra de todos contra todos; esto es un nacionalismo agresivo e intensificado, y de allí al fascismo y al nacionalsocialismo solo hay un paso.

Nadie ha comprendido esta gran mutación de las ideas más plenamente que Berlin; y nadie ha entrado en los cerebros y los corazones de sus principales figuras con mayor empatía. Cuando escribe acerca de Joseph de Maistre, uno de los grandes precursores del fascismo, en algunos momentos Berlin casi suena como su apologista; su admiración al oscurantista y archirreaccionario Hamann es tan evidente que algunos podrían suponer que el propio Berlin pertenece al mismo bando. Sin embargo, Berlin a menudo ha repetido que es un decidido partidario de la Ilustración. ¿Cuál, entonces, es su propia posición?

Hay cinco maneras principales en las que Berlin cree que los supuestos que subyacen bajo el racionalismo occidental deben ser radicalmente modificados o abandonados. En primer lugar, los pensadores antirracionalistas han socavado la fe racionalista en un solo sistema de normas intemporales. Pero, donde los románticos consumados tendieron a ser subjetivistas y relativistas, con lo cual socavaron el monismo, Vico y Herder, cada cual a su manera, suscribieron una forma de pluralismo de valores que hizo posible el florecimiento de una gran variedad de sistemas de valores dentro de un horizonte humano compartido. Estos sistemas pueden entrar en conflicto y excluirse unos a otros, sin embargo, mientras un sistema sea tal que podamos aceptar —quizá después de un gran esfuerzo de imaginación— que fue adecuado para la gente en ciertas circunstancias, y siempre que no ofenda nuestro sentido fundamental de lo que es ser humano, entonces deberá ser admitido en la gran familia de los universos morales posibles. Esta es la manifestación en un nivel cultural de lo que Berlin ha identificado como «pluralismo objetivo», el cual, aunque en forma refinada y evolucionada, él mismo suscribe.

En segundo lugar, toda fe en una sola pauta estática que abarque a toda la humanidad termina nulificada. El pluralismo hace que la utopía no sea tanto irrealizable en términos prácticos como inconcebible, dada la

naturaleza de los valores humanos. Todas las empresas basadas en la búsqueda de una sociedad perfecta reciben, con este devastador argumento, un claro mentís.

En tercer lugar, en «Dos conceptos de libertad», que ha fijado el marco para todo análisis de la libertad que se haya hecho desde entonces, Berlin empleó estas visiones para desarrollar una doctrina de la libertad que es, al mismo tiempo, profunda y original. Además de todos los argumentos liberales ya comunes en favor de la libertad individual, propone la existencia de una consideración suprema que confiere una posición única a la libertad «negativa»: la libertad de actuar sin ninguna intervención exterior. En un mundo en que los valores chocan, no disponemos de soluciones racionales a todos los problemas políticos. Por tanto, el gobierno de los expertos y los especialistas es imposible en un principio; y los choques trágicos y las decisiones angustiosas, lejos de ser una anomalía patológica, son una parte irremplazable de la condición humana. Cada quien debe, a la postre, decidir por sí mismo. Por tanto, la máxima libertad de toda intervención en armonía con el orden y la justicia sociales básicos es la que más probablemente promoverá el florecimiento humano y evitará frustración y sufrimiento. He aquí la elocuente defensa que hace Berlin de la libertad negativa. Y he aquí, también, sus palabras de advertencia en contra de la libertad «positiva» del domino propio que, con las pretensiones monistas y las implicaciones colectivistas que tan fácilmente se le pueden adherir, es capaz de convertir la libertad en su opuesto: en una tiranía opresiva en la que cada quien se ve obligado a encajar en la rendija que se le ha asignado. Las dictaduras totalitarias de la izquierda y de la derecha han mostrado demasiado claramente estos peligros en el siglo xx.

En cuarto lugar, en opinión de Berlin, Herder y los románticos sacaron a la luz una categoría históricamente permanente: el concepto de «pertenencia», especialmente a una nación. La mayoría de los internacionalistas liberales han considerado que las naciones y el nacionalismo son una deformación de la humanidad, y no parte integral de ella. Siguiendo a Herder, Berlin, virtualmente solo entre los pensadores liberales de cualquier estatura, ha prestado seria atención a este fenómeno. A su parecer, Herder, al proponer la concepción de «pertenencia», fue el

primero en hacer explícita la profunda necesidad de los seres humanos de pertenecer a una comunidad cultural e histórica continua, arraigada en su propio territorio; descubrió un requerimiento humano fundamental e inalterable. Si Berlin tiene razón, entonces la necesidad de adquirir y de expresar una necesidad por medio de una comunidad es una necesidad universal tan imperiosa como la necesidad de alimento o de abrigo: su privación puede no resultar inmediatamente fatal, pero a largo plazo, creará el caos.

En un mundo de normalidad asentada, las comunidades, según Herder, existirían en un estado de autoabsorción feliz y creadora, sin invasiones ni comparaciones envidiosas con sus vecinos. Pero esta profunda necesidad humana tiene enemigos básicamente de dos tipos: las tendencias universalizantes de la ciencia y la tecnología, y la alteración de la comunidad por obra de invasión, gobierno extranjero o expulsión. Cualquiera de ellas puede desencadenar esas convulsiones patológicas de la conciencia nacional que el mundo moderno conoce ya demasiado. Para bien o para mal, las antiguas identidades regionales y culturales (raciales y religiosas) están resurgiendo por doquier.

Por último, el enfoque del propio Berlin al hecho de que los seres humanos adquieran conocimiento tiene sus raíces en la rebelión antirracionalista; insiste en la variedad de tipos desconocimiento y su irreductibilidad a una sola norma, y expone el daño causado por la aplicación ciega de un modelo que triunfó en un área de la experiencia a todos los aspectos de la existencia humana. Pone en claro que la imposición automática a los seres humanos de esquemas abstractos tomados de disciplinas ajenas ha sido, por una parte, el más grande obstáculo del autoentendimiento humano, y, por otra, una de las más grandes causas de sufrimiento. De manera auténticamente empirista, somete la tradición de la Ilustración a la prueba más devastadora posible, a saber, la feroz y continuada reacción contra ella. Aquí la historia equivale al laboratorio del científico; no existe mejor método para exponer las fallas que prevalecen en las construcciones racionalistas. Cada vez que estas parecen desplomarse ante la embestida, Berlin reconoce que la Ilustración debe ceder. Además, desea hacer de la necesidad una virtud, enriqueciendo nociones tan

centrales como «hombre», «sociedad», «cultura», «historia» y «conocimiento» a la luz de sus derrotas. El resultado es un claro aumento de nuestro conocimiento de qué son y qué pueden ser los seres humanos. Por consiguiente, su proyecto continúa, en espíritu, el de la Ilustración, por muchas rupturas radicales que haya hecho con algunas de sus suposiciones más rígidamente antiempíricas.

En los pensadores de la contra-ilustración, en particular, podemos ver por primera vez el agudo sentido que tiene Berlin de esas formas de conocimiento y de visión exclusivamente humanas que comprenden la mayor y más apreciada parte de la vida humana. Ha rastreado los orígenes de este movimiento y ha elaborado algunas de sus conclusiones más radicales, así como su aplicación a nuestra época. En este sentido, ¿no es a la vez un genealogista y un consumidor de esa elusiva pero largamente aguardada «revolución newtoniana» en los estudios humanos, deseada ya por Kant y por los pensadores de la Ilustración? ¿Resulta excesivo verlo como representante del resumen de toda una serie de desarrollos que comenzaron a finales del siglo XVIII, pasaron por las manos de una cadena de pensadores ulteriores, principalmente en el mundo alemán, y que hoy han llegado a su más rica y equilibrada madurez? Este proceso ha puesto sobre fundamentos seguros el estudio racional del hombre, no solo como animal físico, visto esencialmente desde fuera en términos naturalistas (enfoque cuyo asombroso éxito dentro de sus propios límites ha aplaudido calurosamente Berlin), sino también como una especie libre, autónoma, impredeciblemente creadora, que se autointerpreta y se autotransforma, cuyo elemento propio es la historia y cuya naturaleza se revela, no intemporalmente y de una vez por todas, sino en sus conceptos y categorías más básicos, que evolucionan y todo lo imbuyen y que a veces se transforman y chocan violentamente. Esto hace los estudios humanos tan autónomos y racionalmente transparentes como puedan jamás llegar a serlo y construye un gran escenario para la libertad humana y la dignidad, libre de las incursiones destructivas de la ciencia y la tecnología, y de los arrasadores principios universalistas en general. El hecho de que este avance haya adoptado una forma inconcebible para los pensadores de la

Ilustración es solo una de las muchas paradojas que vemos en la historia de la ideas.

A diferencia de casi todos los teóricos de la política, Berlin no se dedicó directamente a una teoría política normativa, y resulta engañoso el intento de ver en él una figura ideológicamente coherente con opiniones sobre todas las cuestiones de su tiempo. Berlín no es un predicador ni un prescriptor, un creador o un constructor. No trafica con doctrinas sencillas, y abandonó su cátedra de teoría política en parte porque consideró que no tenía nada que dar. Antes bien, lo opuesto: es un observador, un analista o un descriptor. Su ambición es conocer. A este respecto, muchas de sus opiniones personales sobre toda una vasta gama de cuestiones son secundarias con respecto a sus principales preocupaciones. El objeto de sus investigaciones es la pluralidad casi infinita de las visiones totales del mundo, y esto le impide abrazar una visión exclusiva del hombre y su condición. Esto está en armonía con su notable capacidad de mostrar una fría personalidad, combinada con una cálida sensibilidad, tanto hacia las visiones grandes y estables de la condición humana, como hacia las idiosincrasias de sentimiento y temperamento por parte de individuos. Este es el secreto de su constitución mental: el núcleo intelectual tiene la dura claridad de un diamante, mientras que la periferia arroja llamas y chispas con esa intensa pasión que hace tan irresistibles sus ensayos sobre personas en particular. Sus «Conversaciones con Ajmátova y Pasternak» y sus escritos sobre Churchill y Roosevelt no necesitan comentario, y probablemente harán que el lector desee devorar completo su célebre libro de «impresiones personales».

Al mismo tiempo, las ideas de Berlin sí tienen implicaciones normativas. Hemos visto que condena la noción de utopía como tal: esto tiene consecuencias conmovedoramente planteadas en «La búsqueda del ideal», y explica la gran atracción sobre Berlin del radical ruso Alexander Herzen, del siglo XIX. En una época de dogmas rígidos y estrechos, Herzen sobresalió por su idea de que los problemas humanos perennes y básicos no tienen solución; solo podemos hacer nuestro mejor esfuerzo en las situaciones en que nos encontramos, sin ninguna garantía de éxito. En

realidad, nos transformamos mediante los esfuerzos que hacemos por resolver los problemas de nuestra época y cultura, y creamos así nuevos tipos de seres humanos y nuevos problemas. Y los problemas y las necesidades futuras no pueden, en principio, predecirse, y menos aún resolverse por adelantado; en cada generación, las disposiciones políticas deben dejar el más amplio espacio posible a la libre elección y al esfuerzo creador, la apertura de nuevos e impredecibles caminos hacia la realización. En opinión de Berlin, hay una forma de organización social y política que, a lo largo de la historia, ha demostrado ser capaz de ofrecer, tanto el marco social positivo para el florecimiento máximo de los individuos en ese sentido, como el mejor contexto para intercambios entre valores, y esa es el *New Deal* de Roosevelt. Berlin siempre ha sido un entusiasta partidario del *New Deal*: sin duda, esta lealtad es natural en un pluralista objetivo.

El pluralismo de valores de Berlin es una de las doctrinas más audaces y alentadoras que han surgido en la historia reciente del pensamiento occidental. Plantea un considerable desafío intelectual e imaginativo, y esto, combinado con su rechazo a las respuestas fáciles —su exigencia, en realidad, de cierto grado de renuncia— puede (pese a sus propias dudas) hacerlo peculiarmente cautivador para el idealismo moral de los jóvenes. Es una visión a la vez generosa, sobria y humana, a cuya seca luz la vida se ve como algo enormemente digno de vivirse, pese a la falta de garantías absolutas. Imbuida por un sentido de *pathos* moral y de responsabilidad personal, tiene potencial para ocupar el vacío creado por la caída de la religión tradicional y de las ideologías seculares como el marxismo. Es un poderoso promotor de la tolerancia, la comprensión y la cordura, tanto entre individuos como entre pueblos, y tarde o temprano su verdad deberá manifestarse a todas las sociedades que han llegado a un cierto nivel de madurez; acaso podamos guardar la callada esperanza de que llegue a forjar por doquier, cada vez más, la vida de los países civilizados.

Sea como fuere, Berlin probablemente nos ha dado la interpretación más madura de la historia humana y de la naturaleza humana y sus atributos y necesidades más permanentes y fundamentales, así como de los profundos cambios por los que pasan a través del tiempo. Su pensamiento parece estar de acuerdo con el carácter real de esa parte del mundo que más nos interesa:

todo el ámbito humano de pensamientos, sentimientos, aspiraciones, acciones y sufrimientos. La historia reciente ha confirmado abundantemente la visión central de Berlin y los conceptos y categorías que la imbuyen y sostienen. No será sorprendente que, cada vez más, se le vaya considerando uno de los pensadores más significativos de su época.

ROGER HAUSHEER

Trad. de María Antonia Neira

EL ESTUDIO ADECUADO DE LA HUMANIDAD

A line

La búsqueda del ideal

I

Existen, a mi parecer, dos factores que, por encima de todos los demás, han forjado la historia humana en el siglo xx. Uno de ellos es el desarrollo de las ciencias naturales y la tecnología, ciertamente la más grande historia de triunfo de nuestro tiempo; de hecho, en todos los ámbitos se le ha prestado gran y creciente atención. El otro, sin duda, consiste en las grandes tormentas ideológicas que han alterado la vida de virtualmente toda la humanidad: la Revolución Rusa y sus secuelas, las tiranías totalitarias de derecha y de izquierda, las explosiones de nacionalismo, racismo y, en ciertos lugares, la intolerancia religiosa que, curiosamente, no predijo ni uno solo de los pensadores sociales más sagaces del siglo xix.

Cuando nuestros descendientes, dentro de dos o tres siglos (si la humanidad subsiste hasta entonces), lleguen a contemplar nuestra época, estos dos fenómenos, creo yo, serán considerados las dos características sobresalientes de nuestro siglo; las que más necesiten explicación y análisis. Pero no está de más darnos cuenta de que estos grandes movimientos comenzaron con ciertas ideas en la mente de algunos: ideas acerca de lo que han sido las relaciones entre los hombres, lo que pueden ser y lo que deben ser; debemos comprender cómo llegaron a transformarse en el nombre de la visión de alguna meta suprema en la mente de los líderes, ante todo de los profetas apoyados por ejércitos. Tales ideas son la sustancia de la ética. El pensamiento ético consiste en el examen sistemático de las relaciones mutuas de los seres humanos, de las concepciones, los intereses y los ideales de los que brotan las maneras humanas de tratarse unos a otros, y los sistemas de valores en que se fundamentan tales fines de la vida. Estas creencias acerca de cómo debe vivirse la vida, sobre lo que son y lo que hacen los hombres y mujeres, son objeto de la investigación moral; y

cuando se les aplica a grupos y naciones, y a la humanidad en conjunto, se les llama filosofía política, que no es más que la ética aplicada a la sociedad.

Si queremos llegar a comprender el mundo frecuentemente violento en que vivimos (y a menos que tratemos de comprenderlo, no podemos esperar ser capaces de actuar racionalmente en él y sobre él), no podemos confinar nuestra atención a las grandes fuerzas impersonales, naturales o hechas por el hombre, que actúan sobre nosotros. Las metas y los motivos que guían la acción humana deben contemplarse a la luz de todo lo que sabemos y comprendemos; sus raíces y crecimiento, su esencia y, ante todo, su validez, deben ser examinados críticamente con todos los recursos intelectuales de que disponemos. Esta apremiante necesidad, aparte del valor intrínseco del descubrimiento de la verdad acerca de las relaciones humanas, hace de la ética una disciplina de primera importancia. Solo los bárbaros no sienten curiosidad respecto de dónde vinieron, cómo llegaron adonde están, adonde parecen ir, si quieren ir allí y, en caso afirmativo, por qué, o, en caso negativo, por qué no.

El estudio de la variedad de las opiniones acerca de la vida que encarnan tales valores y tales fines es algo a lo que he dedicado 40 años de mi larga vida, en un intento por aclararlas ante mí mismo. Deseo decir algo sobre cómo llegué a quedar absorto en este tema, y en particular, acerca de un punto crítico que alteró mis pensamientos con respecto a su núcleo mismo. Esto resultará, hasta cierto grado, inevitablemente autobiográfico y por ello ofrezco mis disculpas, pero no sé de qué otra manera explicarlo.

II

Cuando era joven leí *La guerra y la paz*, de Tolstoi, demasiado temprano. El verdadero impacto de esta gran novela solo me llegó después, junto con el de otros escritores rusos de mediados del siglo XIX, tanto

novelistas como pensadores sociales, quienes influyeron mucho para determinar mi visión de las cosas. Me pareció, y aún me parece, que el propósito de estos escritores no era, en principio, hacer recuentos realistas de la vida y las relaciones mutuas de individuos, grupos sociales o clases, ni tampoco análisis psicológicos o sociales por los análisis mismos —aunque, desde luego, los mejores de ellos lograron precisamente esto, y de manera incomparable—. Me pareció que su enfoque era esencialmente moral: estaban preocupados profundamente por aquello que era responsable de la injusticia, la opresión, la falsedad en las relaciones humanas, el aprisionamiento, fuese por paredes de piedra o por conformismo —sumisión sin protestas a yugos creados por el hombre—, ceguera moral, egoísmo, crueldad, humillación, servilismo, pobreza, impotencia, ardiente indignación o desesperación de parte de tantos. En suma, estaban interesados en la naturaleza de estas experiencias y sus raíces en la condición humana: en primer lugar, la condición de Rusia pero, por implicación, de toda la humanidad. Y, a la inversa, deseaban saber qué podría traernos lo opuesto, un reino de verdad, amor, probidad, justicia, seguridad, relaciones personales basadas en la posibilidad de la dignidad humana, la decencia, la independencia, la libertad y la realización espiritual.

Algunos, como Tolstoi, encontraron esto en la visión de la gente sencilla, no contaminada por la civilización; como Rousseau, Tolstoi quiso creer que el universo moral de los campesinos no era distinto del de los niños, no estaba deformado por las convenciones e instituciones de la civilización que brotaban de los vicios humanos: codicia, egoísmo o ceguera espiritual; que el mundo solo podría salvarse si los hombres veían la verdad que estaba bajo sus propios pies; con solo buscar lo encontrarían en los Evangelios cristianos, en el Sermón de la Montaña. Otros rusos pusieron su fe en el racionalismo científico, o en una revolución social y política fundada sobre una verdadera teoría del cambio histórico. Algunos más buscaron las respuestas en las enseñanzas de la teología ortodoxa, o en la democracia liberal occidental, en un retorno a los antiguos valores eslavos oscurecidos por las reformas de Pedro el Grande y sus sucesores.

Lo que todas estas visiones tenían en común era la fe en que existían soluciones a los problemas centrales, en que podríamos descubrirlas y, con

un suficiente esfuerzo desinteresado, llevarlas a cabo en este mundo. Todos ellos creyeron que la esencia de los seres humanos era su capacidad de elegir cómo vivir: las sociedades podrían ser transformadas a la luz de verdaderos ideales si se creía en ellos con suficiente fervor y dedicación. Si, como Tolstoi, a veces pensaron que el hombre no era verdaderamente libre sino que estaba determinado por factores fuera de su dominio, sabían bastante bien, como él, que si la libertad era una ilusión, sin esa ilusión no podríamos vivir ni pensar. Nada de esto fue parte de mi programa escolar, el cual consistió en autores griegos y latinos; pero todo eso ha quedado conmigo.

Cuando llegué a estudiar a la Universidad de Oxford, empecé a leer las obras de los grandes filósofos y descubrí que eso mismo creían las principales figuras, especialmente en el campo del pensamiento ético y político. Sócrates pensó que si por métodos racionales se podía establecer certidumbre en nuestro conocimiento del mundo externo (¿no había llegado Anaxagoras a la verdad de que el Sol era muchas veces más grande que el Peloponeso, por muy pequeño que pareciera en el cielo?), el mismo método sin duda nos entregaría igual certidumbre en el ámbito de la conducta humana: cómo vivir, qué ser. Esto podría lograrse gracias al argumento racional. Platón pensó que una élite de sabios que llegara a tal certidumbre debía recibir el poder de gobernar a otros, intelectualmente menos dotados, obedeciendo pautas dictadas por las soluciones correctas a los problemas personales y sociales. Los estoicos creyeron que estas soluciones podían ser alcanzadas por cualquiera que se propusiese vivir de acuerdo con la razón. Judíos, cristianos y musulmanes (yo sabía muy poco acerca del budismo) creían que las verdaderas respuestas habían sido reveladas por Dios a sus profetas y santos elegidos, y aceptaron la interpretación de esas verdades reveladas por maestros calificados y por las tradiciones a las que pertenecían.

Los racionalistas del siglo XVII pensaron que las respuestas podían ser descubiertas por una especie de visión metafísica, una aplicación especial de la luz de la razón con que todos los hombres están dotados. Los empiristas del siglo XVIII, impresionados por los vastos nuevos reinos del conocimiento abiertos por las ciencias naturales con base en técnicas

matemáticas que habían disipado tantos errores, superstición y absurdos dogmáticos, se preguntaron, como Sócrates, por qué los mismos métodos no lograrían establecer leyes similarmente irrefutables en el ámbito de los asuntos humanos. Con los nuevos métodos descubiertos por la ciencia natural también se podía introducir el orden en la esfera social, podrían observarse uniformidades, formularse y probarse hipótesis por medio de experimentos; se podrían establecer leyes a partir de ellos, y luego se vería que ciertas leyes en regiones específicas de la experiencia podían deducirse de leyes más generales y estas, a su vez, podrían deducirse de leyes aún más grandes, y así, siempre hacia arriba, hasta que se lograra establecer un gran sistema armonioso, conectado por irrompibles eslabones lógicos que pudieran formularse en términos precisos, es decir, matemáticos.

La reorganización racional de la sociedad pondría fin a la confusión espiritual e intelectual, al reinado del prejuicio y la superstición, a la obediencia ciega a dogmas no examinados, y a las estupideces y crueldades de los regímenes opresivos que esas tinieblas intelectuales habían engendrado y promovido. Todo lo que se necesitaba era la identificación de las principales necesidades humanas y el descubrimiento de los medios para satisfacerlas. Esto crearía el mundo feliz, libre, justo, virtuoso y armonioso que Condorcet tan conmovedoramente predijo en la celda de una prisión en 1794. Esta visión se encontró en la base de todo pensamiento progresista del siglo XIX, y estuvo en el corazón mismo de gran parte del empirismo crítico que absorbí en Oxford cuando era estudiante.

III

En algún momento comprendí que lo que todas estas visiones tenían en común era un ideal platónico: en primer lugar que, como en las ciencias, todas las preguntas auténticas deben tener una respuesta y solo una, siendo las demás necesariamente errores; en segundo lugar, que debe haber un

camino seguro hacia el descubrimiento de estas verdades; en tercer lugar, que las auténticas verdades, una vez descubiertas, necesariamente deben ser compatibles entre sí y formar un todo común, pues una verdad no puede ser incompatible con otra: eso lo sabíamos *a priori*. Este tipo de omnisciencia era la solución del acertijo cósmico. En el caso de las verdades morales, podríamos entonces concebir cómo sería la vida perfecta, fundada como estaría en un debido entendimiento de las reglas que gobernaban el universo.

Cierto, puede que no llegáramos nunca a esta condición de conocimiento perfecto: pudiéramos ser demasiado necios o demasiado débiles o corrompidos o pecadores para lograrlo. Los obstáculos, tanto intelectuales como de carácter externo, pudieran ser excesivos. Además, como he dicho, las opiniones diferían grandemente sobre el camino recto que debía seguirse: algunos lo encontraban en las iglesias, otros en los laboratorios; algunos creían en la intuición, otros en el experimento o en visiones místicas o en cálculos matemáticos. Pero aun si no pudiésemos llegar a estas respuestas verdaderas o, en realidad, al sistema final que las entrelaza, las respuestas deben existir; de otro modo, las preguntas no serían reales. Las respuestas debían ser conocidas por alguien: tal vez Adán en el paraíso las conoció; quizá nosotros logremos llegar a ellas al final de los días; si los hombres no pueden conocerlas, acaso los ángeles las conozcan; y si no los ángeles, entonces Dios las sabe. Estas verdades intemporales debían, en principio, ser cognoscibles.

Algunos pensadores del siglo XIX —Hegel, Marx— opinaron que eso no podía ser tan sencillo. No había verdades eternas. Lo que había era un desarrollo histórico, un cambio continuo; los horizontes humanos se alteraban con cada nuevo paso dado en la escala evolutiva; la historia era como un drama de muchos actos impulsado por conflictos de fuerzas, a veces llamados dialécticos, en el ámbito de las ideas y de la realidad: conflictos que tomaban la forma de guerras, revoluciones, violentos trastornos de naciones, clases, culturas y movimientos; sin embargo, después de inevitables retrocesos, fracasos, recaídas y regresos a la barbarie, el sueño de Condorcet se realizaría. El drama tendría un final feliz, la razón del hombre había obtenido triunfos en el pasado, y no podría ser

contenida para siempre. Los hombres ya no serían víctimas de la naturaleza o de sus sociedades en gran parte irracionales: la razón triunfaría; la cooperación universal y armoniosa, la verdadera historia, comenzaría al fin. Pues si esto no fuera así, ¿tendrían algún significado las ideas de progreso o de historia? ¿No hay un avance, por tortuoso que sea, de la ignorancia al conocimiento, del pensamiento mítico y las fantasías infantiles a la percepción de la realidad cara a cara, al conocimiento de las verdaderas metas, de los verdaderos valores, así como de las verdades de hecho? ¿Puede ser la historia una simple sucesión de hechos sin propósito alguno, causada por una mezcla de factores materiales y por el juego de la selección al azar, un relato lleno de sonido y de furia que no significa nada? Esto era impensable. Llegaría el día en que hombres y mujeres tomarían sus vidas en sus propias manos y no serían seres egoístas ni juguetes de fuerzas ciegas que no comprendían. Por lo menos, no era imposible concebir cómo sería ese paraíso terrenal; y era concebible que al menos tratásemos de marchar hacia él. Esto ha ocupado el centro mismo del pensamiento ético desde los griegos hasta los visionarios cristianos de la Edad Media, desde el Renacimiento hasta el pensamiento progresista del último siglo y, en realidad, muchos lo creen aún.

IV

En cierta etapa de mis lecturas, naturalmente, conocí las principales obras de Maquiavelo. Me dejaron una profunda y duradera impresión y conmovieron mi anterior fe. De ellas no derivé las enseñanzas más obvias—cómo adquirir y retener el poder político, o por medio de qué fuerza o astucia debían actuar los gobernantes si querían regenerar sus sociedades o protegerse a sí mismos y a sus estados contra sus enemigos del interior o el exterior, o cuáles debían ser las mayores cualidades de los gobernantes, por una parte, y de los ciudadanos, por otra, si querían que sus estados florecieran—, sino otra cosa. Maquiavelo no fue historicista, consideró

posible restaurar algo parecido a la República romana o a la Roma de comienzos del Principado. Creyó que para hacerlo se necesitaba una clase gobernante de hombres valerosos, hábiles, inteligentes y talentosos que supieran aprovechar las oportunidades y utilizarlas, y ciudadanos que estuvieran adecuadamente protegidos, que fueran patriotas, orgullosos del Estado, ejemplos de las viriles virtudes paganas. Fue así como Roma subió al poder y conquistó el mundo, y fue la falta de este tipo de sabiduría y vitalidad y de valor en la adversidad, de las cualidades de los leones y, a la vez, de los zorros, la que a la postre causó su caída. Los estados decadentes fueron conquistados por invasores vigorosos que conservaban estas virtudes.

Pero Maquiavelo, al lado de esto, también coloca el concepto de virtudes cristianas —humildad, aceptación del sufrimiento, desprendimiento de este mundo, la esperanza de la salvación en otra vida— y observa que si (como abiertamente lo prefiere) debe establecerse un Estado del tipo romano, estas cualidades no lo promoverán: quienes se atengan a los preceptos de la moral cristiana serán pisoteados en la implacable búsqueda del poder por parte de los únicos que pueden recrear y dominar la república que él quiere ver establecida. No condena las virtudes cristianas, se limita a señalar que las dos morales son incompatibles y no reconoce un criterio englobante por el cual podamos decidir cuál es la vida buena para los hombres. La combinación de *virtù* y valores cristianos es, según él, una imposibilidad. Sencillamente, nos pone a elegir; él sabe cuál prefiere.

La idea que esto sembró en mi mente fue la percatación (con un sobresalto) de que no todos los valores supremos buscados por la humanidad, antes y ahora, son necesariamente compatibles. Socavó mi anterior suposición, basada en la *philosophia perennis*, de que no podía haber conflicto entre fines verdaderos, respuestas verdaderas a los problemas centrales de la vida.

Encontré entonces la *Scienza nuova* de Giambattista Vico. Por entonces, casi nadie en Oxford había oído hablar siquiera de Vico; pero había un filósofo, Robin Collingwood, que había traducido el libro de Croce acerca de Vico y me apremió a leerlo. Esto me abrió los ojos ante algo nuevo. Vico

parecía preocupado por la sucesión de las culturas humanas: según él, cada sociedad tenía su propia visión de la realidad, del mundo en que vivía y de sí misma y de sus relaciones con su propio pasado, con su naturaleza, con aquello a lo que aspiraba. Esta visión de una sociedad es transmitida por todo lo que sus miembros hacen, piensan y sienten, expresada y encarnada en los tipos de palabras, las formas de lenguaje que emplean, las imágenes, las metáforas, las formas de culto, las instituciones que generan, que encarnan y transmiten su imagen de la realidad y de su lugar en ella, por las que viven. Estas visiones difieren con cada conjunto total sucesivo: cada cual tiene sus propios dones, valores, modos de creación, incommensurables entre sí, cada una debe ser comprendida en sus propios términos; comprendida, no necesariamente evaluada.

Los griegos homéricos, la clase gobernante, nos dice Vico, eran crueles, bárbaros, viles, oprimían a los débiles; pero crearon la *Ilíada* y la *Odisea*, algo que nosotros no podemos hacer en nuestra época más ilustrada. Sus grandes obras maestras de creación les pertenecen a ellos, y una vez que cambia la visión del mundo, también desaparece la posibilidad de ese tipo de creación. Nosotros, por nuestra parte, tenemos nuestras ciencias, nuestros pensadores, nuestros poetas, pero no hay una escala de ascenso de los antiguos a los modernos. Si esto es así, tiene que ser absurdo decir que Racine es un poeta mejor que Sófocles, que Bach es un Beethoven rudimentario, que, digamos, los pintores impresionistas son la cúspide a la que aspiraron pero no alcanzaron los pintores de Florencia. Los valores de esas culturas son distintos y no necesariamente compatibles entre sí. Se equivocó Voltaire^[4], quien pensó que los valores y los ideales de las excepciones ilustradas en un verdadero mar de tinieblas —de la Atenas clásica, de la Florencia renacentista, de la Francia del *grand, siècle* y de su propia época— eran casi idénticos. En realidad, la Roma de Maquiavelo no existió. Según Vico, hay una pluralidad de civilizaciones (ciclos repetitivos de ellas, pero eso no tiene importancia), cada una con su propia pauta exclusiva. Maquiavelo transmitió la idea de dos visiones incompatibles; y aquí había sociedades cuyas culturas eran forjadas por valores, no medios hacia fines, sino fines últimos, fines en sí mismos, que diferían, no en todos

los sentidos —pues todas eran humanas—, pero sí en algunas formas profundas, irreconciliables, no combinables en una síntesis final.

Después de esto, me volví, como era natural, al pensador alemán del siglo XVIII Johann Gottfried Herder. Vico pensó en una sucesión de civilizaciones; Herder fue más allá y comparó las culturas nacionales en muchos países y periodos, y sostuvo que cada sociedad tenía lo que él llamó su propio centro de gravedad, que difería del de las demás. Si, como quería Herder, hemos de comprender las sagas escandinavas o la poesía de la Biblia, no debemos aplicarles las normas estéticas de los críticos de París del siglo XVIII. Las formas en que los hombres viven, piensan y sienten, se hablan unos a otros, las ropas que llevan, las canciones que cantan, los dioses a los que rinden culto, los alimentos que consumen, las suposiciones, costumbres y hábitos que son intrínsecos a ellos es lo que crea comunidades, cada una de las cuales tiene su propio «estilo de vida». Las comunidades pueden asemejarse unas a otras en muchos aspectos, pero los griegos difieren de los alemanes luteranos, los chinos difieren de ambos; por lo que luchan o a lo que le rinden culto apenas tiene alguna semejanza.

A este concepto se le ha llamado relativismo cultural o moral; esto es lo que el gran sabio, mi amigo Arnaldo Momigliano, a quien grandemente admiré, supuso tanto en Vico como en Herder. Estaba equivocado. Esto no es relativismo. Los miembros de una cultura pueden, por la fuerza de una visión imaginativa, comprender (lo que Vico llamó *entrare*) los valores, los ideales, las formas de vida de otra cultura o sociedad, aun las más remotas en el tiempo o en el espacio. Estos valores pueden parecerles inaceptables, pero si abren lo suficiente su criterio podrán captar cómo alguien puede ser un humano completo, con quien podemos comunicarnos, y al mismo tiempo vivir a la luz de valores sumamente distintos de los nuestros, pero que podemos ver que son los valores por cuya realización los hombres podrían, asimismo, realizarse.

«Yo prefiero el café, tú prefieres el champaña. Tenemos gustos diferentes. No hay nada más que decir». Esto es relativismo. Pero la opinión de Herder, y la de Vico, no es esa, sino lo que yo describiré como pluralismo: es decir, la concepción de que existen muchos fines distintos que los hombres pueden buscar y, sin embargo, seguir siendo hombres

plenamente racionales, hombres completos, capaces de entenderse unos a otros y de simpatizar entre sí y de derivar luz unos sobre otros, así como la derivamos leyendo a Platón o las novelas del Japón medieval: mundos, cosmovisiones muy remotas de las nuestras. Desde luego, si no tuviéramos algunos valores en común con estas figuras distantes, cada civilización estaría encerrada en su propia burbuja impenetrable y no podríamos comprenderlas en absoluto. A esto es a lo que equivale la tipología de Spengler. La intercomunicación entre culturas en el tiempo y el espacio solo es posible porque lo que hace humanos a los hombres es común a todos, y sirve como puente entre ellos. Pero nuestros valores son nuestros, y los de ellos son suyos. Somos libres de criticar los valores de otras culturas, de condenarlos, pero no podemos simular que no los comprendemos en absoluto, ni considerarlos simplemente subjetivos, como productos de criaturas en circunstancias diferentes, con gustos distintos de los nuestros, que no nos hablan para nada.

Este es un mundo de valores objetivos. Con ello me refiero a esos fines que los hombres persiguen por los fines mismos, para los cuales otras cosas solo son medios. No estoy ciego ante lo que supieron apreciar los griegos; sus valores pueden no ser míos, pero puedo captar cómo sería vivir bajo su luz, puedo admirarlos y respetarlos, y hasta imaginar que yo mismo los busco aunque no los busque ni quiera buscarlos, y tal vez tampoco podría si lo deseara. Las formas de vida difieren. Muchos son los fines y los principios morales, pero no son infinitos: deben estar todos ellos dentro del horizonte humano. Si no lo están, entonces están fuera de la esfera humana. Si descubro a unos hombres que adoran los árboles, no porque sean símbolos de fertilidad o porque sean divinos con una vida y misteriosos poderes propios, o porque ese bosquecillo fue consagrado a Atenea, sino solo porque son de madera; y si cuando les pregunto por qué adoran la madera me contestan «porque es madera» y no me dan otra respuesta, entonces no sabré lo que quieren decir. Si son humanos, no son seres con quienes yo pueda comunicarme, pues hay una auténtica barrera. Para mí, no son humanos; no puedo llamar ni siquiera subjetivos sus valores si no puedo concebir lo que sería llevar semejante vida.

Lo que es claro es que los valores pueden chocar; por ello, hay civilizaciones incompatibles. Los valores pueden ser incompatibles entre culturas o entre grupos en la misma cultura, o entre usted y yo. Usted cree que debe decir siempre la verdad, pase lo que pase: yo no, porque creo que a veces puede ser demasiado dolorosa o demasiado destructiva. Podemos discutir sobre nuestros puntos de vista, podemos tratar de llegar a un terreno común, pero a la postre lo que usted busca puede no ser reconciliable con los fines a los que descubro que he dedicado toda mi vida. Los valores fácilmente pueden chocar dentro del pecho de una sola persona. Y de allí no se sigue que, en ese caso, unos deban ser verdaderos y otros deban ser falsos. La justicia, la justicia rigurosa, es para algunos un valor absoluto, pero no es compatible con los que pueden ser valores no menos definitivos para ellos —la piedad, la compasión— como surge en casos concretos.

Tanto la libertad como la igualdad se encuentran entre las metas básicas que los seres humanos han buscado durante muchos siglos; pero la libertad total para los lobos es la muerte para los corderos, la libertad total de los poderosos, de los talentosos, no es compatible con el derecho a una existencia decente de los débiles y los menos dotados. Un artista, para crear una obra maestra, puede llevar una vida que hunda a su familia en la miseria y el dolor a los cuales él es indiferente. Podemos condenarlo y declarar que la obra maestra debió ser sacrificada en aras de las necesidades humanas o podemos ponernos de su lado, pero ambas actitudes encarnan valores que para algunos hombres o mujeres son últimos, y que son inteligibles para todos nosotros si tenemos alguna empatía o imaginación o comprensión de los seres humanos. La igualdad puede exigir la limitación de la libertad de quienes desean dominar; la libertad —sin un poco de la cual no hay elección y por tanto no hay posibilidad de ser seres humanos, tal como comprendemos el término— tendrá que ser constreñida para dejar espacio al bienestar social, para alimentar a los hambrientos, vestir a los desnudos, alojar a los que no tienen hogar, para dejar espacio a la libertad de los otros, para permitir que se ejerza la justicia o la imparcialidad.

Antígona se enfrenta a un dilema al que Sófocles le da una solución, Sartre ofrece la respuesta, mientras que Hegel propone la «sublimación» en un nivel más elevado; este es un pobre consuelo para quienes se ven

abrumados por dilemas de esta índole. La espontaneidad, maravillosa cualidad humana, no es compatible con la capacidad de planeación organizada, del preciso cálculo de qué, cuánto y dónde (del cual en gran parte depende el bienestar de la sociedad). Todos estamos conscientes de las angustiosas alternativas del pasado reciente. ¿Debe un hombre oponerse a toda costa a una tiranía monstruosa, a expensas de la vida de sus padres o de sus hijos? ¿Se debe torturar a los niños para sacarles información acerca de traidores o criminales peligrosos?

Estos choques de valores son parte de la esencia misma de lo que son los valores y de lo que somos nosotros. Si se nos dice que estas contradicciones se resolverán en algún mundo perfecto en el que todas las cosas buenas puedan armonizarse en principio, entonces debemos responder a quienes nos dicen esto que el significado que ellos atribuyen a los nombres que para nosotros denotan valores en conflicto no es el mismo que para nosotros. Debemos decir que el mundo en el que lo que vemos como valores incompatibles no está en conflicto, es un mundo que está más allá de nuestra imaginación; que los principios que se armonizan en este otro mundo no son los principios que en nuestra vida cotidiana conocemos; si se les transforma, será en concepciones que no conocemos en la Tierra. Pero es en la Tierra donde vivimos, y es aquí donde debemos creer y actuar.

El concepto del todo perfecto, la solución última, en que coexisten todas las cosas buenas, me parece no solo inalcanzable —esto es una perogrullada—, sino conceptualmente incoherente; no entiendo lo que significa una armonía de esta índole. Algunos de los grandes bienes no pueden vivir juntos. Esta es una verdad conceptual. Estamos condenados a elegir, y cada elección puede entrañar una pérdida irreparable. Felices los que viven bajo una disciplina que aceptan sin cuestionar, que libremente obedecen las órdenes de sus jefes, espirituales o temporales, cuyo mundo es cabalmente aceptado como una ley inquebrantable; o quienes, por sus propios métodos, han llegado a convicciones claras e inquebrantables sobre lo que deben hacer y lo que deben ser, y que no admiten una posible duda. Solo puedo decir que quienes yacen en tan confortables lechos de dogma son víctimas de una miopía causada por ellos mismos, con unas anteojeras que pueden

dejarlos contentos, pero no darles un entendimiento de lo que es ser humanos.

V

Hasta allí llega la objeción teórica, a mi parecer fatal, al concepto del Estado perfecto como meta adecuada para nuestros esfuerzos. Pero existe, además, un obstáculo sociopsicológico más práctico, un obstáculo que puede ponerse ante aquellos cuya simple fe por la cual la humanidad se ha alimentado durante tanto tiempo, es resistente a argumentos filosóficos de cualquier clase. Ciertamente es que algunos problemas se pueden resolver, algunos males curar, en la vida tanto individual como social. Podemos salvar a los hombres del hambre o del dolor o de la injusticia, podemos rescatar a algunos de la esclavitud o la prisión, y hacer el bien; todos los hombres tienen un sentido básico del bien y del mal, cualquiera que sea la cultura a la que pertenezcan, pero cualquier estudio de la sociedad muestra que cada solución crea una nueva situación que engendra nuevas necesidades y problemas, nuevas demandas. Los niños han obtenido aquello que sus padres y abuelos anhelaron: mayor libertad, mayor bienestar material, una sociedad más justa; pero los viejos males se olvidan y los niños se enfrentan a nuevos problemas causados por las soluciones mismas de los antiguos, y estos nuevos problemas, aun si a su vez pueden resolverse, generan nuevas situaciones, y con ellas nuevos requerimientos —y así, para siempre e impredeciblemente—.

No podemos legislar contra las consecuencias desconocidas de consecuencias de consecuencias. Los marxistas nos dicen que una vez ganada la batalla y comenzada la verdadera historia, los nuevos problemas que surjan generarán sus propias soluciones, que podrán realizarse pacíficamente por los poderes unidos de una sociedad armoniosa y sin clases. Este me parece a mí un ejemplo de optimismo metafísico del que no existe prueba en la experiencia histórica. En una sociedad en que los

mismos valores son universalmente aceptados, los problemas solo pueden ser de medios, resolubles todos ellos por métodos tecnológicos; se trata de una sociedad en la que la vida interna del hombre, la moral y la imaginación espiritual y estética ya no nos dirán nada. ¿Es en aras de esto que deberemos destruir a hombres y mujeres, o esclavizar sociedades enteras? Las utopías tienen su valor —nada abre más maravillosamente los horizontes imaginativos de las potencialidades humanas—, pero como guías para la conducta pueden resultar literalmente fatales. Heráclito tenía razón: las cosas no pueden detenerse.

Así concluyo que el concepto mismo de una solución final no solo es impracticable sino que, si tengo razón y algunos valores no pueden dejar de chocar, también es incoherente. La posibilidad de una solución final —aun si olvidamos el terrible sentido que estas palabras adquirieron en tiempos de Hitler— resulta ser una ilusión; y una ilusión muy peligrosa. Pues si realmente creemos que es posible semejante solución, entonces, sin duda, ningún costo será excesivo para alcanzarla: para hacer que la humanidad sea justa y feliz, creadora y armoniosa para siempre... ¿qué precio podría ser excesivo? Para hacer semejante *omelette*, sin duda no hay límite al número de huevos que deban romperse: tal fue la fe de Lenin, de Trotsky, de Mao y, hasta donde yo sé, de Pol Pot. Puesto que yo conozco el camino único hacia la solución última del problema de la sociedad, sé por dónde guiar a la caravana humana. Y puesto que vosotros sois ignorantes de lo que yo sé, si se quiere alcanzar la meta no se os puede permitir la libertad de elección ni siquiera dentro de los límites más estrechos. Declaráis que una determinada política os hará más felices o más libres u os dará espacio para respirar. Pero yo sé que estáis equivocados, yo sé lo que necesitáis, lo que todos los hombres necesitan; y si hay resistencia, basada en la ignorancia o en la malevolencia, entonces debe ser quebrantada, y cientos de miles habrán de perecer para que millones sean felices para siempre. ¿Qué otra opción nos queda a quienes poseemos el conocimiento, que estar dispuestos a sacrificarlos a todos?

Algunos profetas armados tratan de salvar a la humanidad, y algunos otros solo a su propia raza por causa de sus atributos superiores, pero cualquiera que sea el motivo, los millones sacrificados en guerras o

revoluciones —cámaras de gas, *gulags*, genocidios, todas las monstruosidades por las que será recordado nuestro siglo— son el precio que los hombres deberán pagar por la felicidad de las generaciones futuras. Si vuestro deseo de salvar a la humanidad es sincero, habréis de endurecer vuestro corazón y no calcular el costo.

La respuesta a todo esto fue dada hace más de un siglo por el radical ruso Alexander Herzen. En su ensayo *Desde la otra orilla*, que en efecto es un obituario de las revoluciones de 1848, dijo que durante su tiempo había surgido una nueva forma de sacrificio humano, es decir, seres humanos en los altares de abstracciones como nación, Iglesia, partido, clase, progreso o las fuerzas de la historia. Todos ellos fueron invocados en su época y en la nuestra; si estos exigen la matanza de seres humanos, habrá que satisfacerlos. Estas son sus palabras:

Si el progreso es la meta, ¿para quiénes estamos trabajando? ¿Quién es este Moloch que, cuando se le acercan los esforzados, en lugar de recompensarlos retrocede? Como consuelo a las multitudes exhaustas y condenadas que gritan «morituri te salutant», solo puede dar [...] la burlona respuesta de que, después de la muerte de ellos, todo será bello sobre la tierra. ¿Deseáis realmente condenar a los seres humanos que hoy viven el triste papel [...] de míseros galeotes que, hasta las rodillas en el lodo, tiran de una barca [...] que lleva como bandera «el progreso del futuro»? [...] una meta infinitamente remota no es meta [...] solo [...] un engaño; una meta debe estar más cerca, al menos debe ser el salario del trabajador, o el placer encontrado en el deber cumplido^[5].

De lo único de lo que podemos estar seguros es de la realidad del sacrificio, de los moribundos y los muertos. Pero el ideal por el que mueren sigue sin realizarse. Hemos roto los huevos y crece el hábito de romperlos, pero la *omelette* sigue invisible. Acaso puedan justificarse los sacrificios efectuados por metas a corto plazo, así como la coerción, si la situación de los hombres es lo bastante desesperada y en la realidad exige tales medidas. Pero los holocaustos en aras de metas distintas son una cruel burla de todo lo que es caro a los hombres, lo mismo hoy que en todos los tiempos.

VI

Si la antigua fe en la posibilidad de realizar la armonía última es una falacia y si son válidas las posiciones de los pensadores a quienes he acudido —Maquiavelo, Vico, Herder, Herzen—, entonces, si aceptamos que los grandes bienes pueden chocar, que algunos de ellos no pueden vivir juntos, aunque otros sí puedan —en resumen, que no es posible tenerlo todo, ni en principio ni en la práctica—, y si la capacidad creadora humana puede depender de toda una variedad de elecciones que se excluyen mutuamente, entonces, como una vez preguntaron Chernyshevski y Lenin: «¿Qué hacer?». ¿Cómo elegimos entre distintas posibilidades? ¿Qué y cómo debemos sacrificar, en aras de qué? Me parece a mí que no hay una respuesta clara. Pero las colisiones, si no se pueden evitar, sí se pueden suavizar. Las pretensiones pueden equilibrarse, es posible llegar a acuerdos; en situaciones concretas, no todos los derechos son de igual fuerza: tanto de libertad y tanto de igualdad; tanto de marcada condena moral, tanto de comprensión de una situación humana; tanto para toda la fuerza de la ley y tanto para la prerrogativa de la piedad; para alimentar al hambriento, vestir al desnudo, curar al enfermo, albergar al que no tiene hogar. Se deben establecer prioridades, pero nunca finales y absolutas.

La primera obligación pública es evitar los extremos de sufrimiento. En situaciones desesperadas, pueden requerirse revoluciones, guerras, asesinatos, medidas extremas. Pero la historia nos enseña que sus consecuencias rara vez resultan las previstas; no hay garantía, a veces ni siquiera hay suficiente probabilidad, de que tales acciones producirán una mejora. Podemos correr el riesgo de emprender una acción drástica, en la vida persona] o en la vida pública, pero siempre debemos tener clara conciencia, no olvidar nunca que podemos estar equivocados, que la certidumbre acerca del efecto de tales medidas invariablemente conduce a un sufrimiento inevitable de los inocentes. Así, debemos participar en los llamados trueques; reglas, valores y principios deben ceder unos a otros en diversos grados, en situaciones específicas. Las soluciones utilitarias a veces son erróneas pero, sospecho yo, más a menudo son benéficas. Lo

mejor que puede hacerse, por regla general, es mantener un equilibrio precario que impedirá que surjan situaciones desesperadas, elecciones intolerables: tal es el primer requerimiento para una sociedad decente, por la que siempre podemos esforzarnos a la luz de la limitada gama de nuestro conocimiento y aun de nuestra imperfecta comprensión de personas y sociedades. En estas cuestiones es muy necesaria cierta humildad.

Esta puede parecer una respuesta muy tibia, no el tipo de cosa que quisieran los jóvenes idealistas para, en caso necesario, luchar y sufrir por ella, por la causa de una sociedad nueva y más noble. Y desde luego, no debemos dramatizar la incompatibilidad de valores: hay mucho acuerdo general entre personas de diferentes sociedades y durante largos periodos, acerca de lo que es justo o injusto, lo que es bueno y lo que es malo. Desde luego, las tradiciones, las visiones y las actitudes pueden diferir legítimamente; los principios generales pueden separar muchas necesidades humanas. La situación concreta lo es casi todo. No hay escape: debemos decidir cómo decidimos; a veces no se puede evitar el riesgo moral. Todo lo que podemos pedir es que no se pase por alto ninguno de los factores pertinentes, que los propósitos que tratamos de realizar deben verse como elementos de una forma total de vida, que puede ser mejorada o dañada por las decisiones.

Pero, a la postre, no se trata de un juicio puramente subjetivo: es dictado por la forma de vida de la sociedad a la que pertenecemos, una sociedad entre otras sociedades, con valores sostenidos en común, ya sea que entren o no en conflicto, por la mayoría de la humanidad a lo largo de toda la historia conocida. Existen, si no valores universales, al menos un mínimo sin el cual las sociedades apenas podrían persistir. Hoy, pocos desearían defender la esclavitud o el asesinato ritual o las cámaras de gas nazis o la tortura de seres humanos por placer o lucro o hasta por bien político, o el deber de los niños de denunciar a sus padres que exigieron las revoluciones francesa y rusa, o el asesinato sin motivo. No hay ninguna justificación para entrar en componendas con esto. Mas, por otra parte, la búsqueda de la perfección me parece una receta segura para el derramamiento de sangre, y no es mejor aun si la exigen los más sinceros idealistas, los más puros de corazón. No ha vivido nunca un moralista más riguroso que Immanuel

Kant, pero incluso él dijo, en un momento de iluminación: «De la madera torcida de la humanidad nunca se ha hecho cosa recta»^[6]. Meter por la fuerza a las personas en los limpios uniformes que exigen los esquemas más dogmáticamente sostenidos es, casi siempre, tomar el camino de la inhumanidad. Solo podemos hacer lo que podemos: pero eso debe hacerse, contra todas las dificultades.

Desde luego, ocurrirán colisiones sociales o políticas; el simple conflicto de valores positivos ya lo hace inevitable. Y sin embargo, creo, se les puede minimizar promoviendo y conservando un difícil equilibrio, constantemente amenazado y en constante necesidad de reparación: solo eso, repito, es el requisito para unas sociedades decentes y para una conducta moralmente aceptable; de otra manera, es seguro que nos descarriemos. Una solución bastante mediocre, ¿verdad? ¿No es la materia de la que están hechos los llamados a la acción heroica por jefes inspirados? Y sin embargo, en esto hay algo de verdad y tal vez nos baste. Un eminente filósofo estadounidense de nuestros días dijo una vez: «No hay razón *a priori* para suponer que la verdad, cuando se la descubra, necesariamente resultará interesante». Puede bastar que sea verdad, o siquiera una aproximación a la verdad; por consiguiente, no pido disculpas por proponer esto. La verdad, dijo Tolstoi, «ha sido, es y será hermosa»^[7]. Yo no sé si esto es así en el ámbito de la ética, pero me parece bastante cercano a lo que la mayoría de nosotros desea creer como para desecharlo a la ligera.

Tad. de María Antonia Neira

FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS

El concepto de historia científica

La historia, según Aristóteles, es el relato de lo que han hecho y sufrido individuos humanos. En una acepción aún más amplia, historia es lo que hacen los historiadores. Entonces, ¿es la historia una ciencia natural, como lo son, pongamos por caso, la física, la biología o la psicología? De no serlo, ¿debería procurar ser como ellas? ¿Qué le impide ser una ciencia natural, si es que no puede serlo? ¿Se debe esto a error humano, o a impotencia humana, o a la naturaleza del tema, o todo el problema descansa sobre una confusión entre el concepto de historia y el de ciencia natural? Estas han sido las preguntas que se han formulado, tanto los filósofos como los historiadores de inclinaciones filosóficas, al menos desde comienzos del siglo XIX, cuando los hombres cobraron conciencia de sí mismos en lo tocante a los propósitos y la lógica de sus actividades intelectuales. Pero dos siglos antes, Descartes ya había negado a la historia el derecho a ser considerada como estudio serio. Quienes aceptaban el criterio cartesiano de lo que es el método racional, podían preguntar (como lo hicieron) cuáles podrían ser los elementos claros y simples constitutivos de los juicios históricos, y en los que pudiesen descomponerse por análisis: ¿eran definiciones, la transformación lógica de reglas, las reglas de la inferencia, las conclusiones rigurosamente deducidas? Aun cuando la acumulación de esta confusa amalgama de memorias y de cuentos de viajeros, de fábulas y narraciones de los cronistas, de reflexiones morales y chismorreo quizá fuese un pasatiempo inocente, quedaba por debajo de la dignidad de los hombres graves, que solo buscaban lo que valía la pena de ser buscado: el descubrimiento de la verdad, de acuerdo con principios y reglas que son lo único que garantiza la validez científica.

Desde que se enunció esta doctrina de lo que era y no era ciencia, quienes se han puesto a pensar en la naturaleza de los estudios históricos han estado agobiados por el estigma de la condena cartesiana. Unos han tratado de demostrar que a la historia se le podía dar respetabilidad asimilándola a una de las ciencias naturales, cuyos aplastantes éxitos y

prestigios en los siglos XVII y XVIII hacían concebir la esperanza de obtener abundantes frutos donde quiera que se aplicasen sus métodos; otros declararon que la historia era efectivamente una ciencia, pero en un sentido distinto, con sus propios métodos y cánones, no menos rigurosos, quizá, que los de las ciencias de la naturaleza, pero apoyada en fundamentos diferentes de los de estas últimas; hubo quienes declararon desafiantemente que la historia era ciertamente subjetiva, impresionista, incapaz de convertirse en rigurosa; que era una rama de la literatura, o la encarnación de una visión personal —o de la visión de una clase, de una iglesia, de una nación—, una forma de autoexpresión que era, en verdad, su orgullo y justificación: no aspiraba a la objetividad universal y eterna, y prefería que se le juzgase como interpretación del pasado en términos de las demandas del presente, o como una filosofía de la vida; no como una ciencia. Otros más han tratado de trazar distinciones entre la sociología, verdadera ciencia, y la historia, concebida como un arte o, tal vez, como algo totalmente *sui generis*; ni ciencia ni arte, sino disciplina dotada de sus propias estructuras y de sus propios propósitos, mal entendida por quienes tratan de sacar falsas analogías entre ella y otras actividades intelectuales.

En todo caso, la lógica del pensamiento histórico y la validez de sus credenciales son preguntas que no preocupan a las mentes de los lógicos más destacados de nuestros días. No hay que ir muy lejos para encontrar las razones de esto. No obstante, sigue siendo asombroso que los filósofos presten más atención a la lógica de ciencias naturales como la matemática y la física, que pocos de ellos conocen de primera mano, Y se olviden de la historia y de otros estudios humanos, con los cuales, en el transcurso de su educación normal, suelen estar más familiarizados.

Sea de esto lo que fuere, no es difícil entender por qué ha existido un fuerte deseo de considerar a la historia como ciencia natural. La historia pretende ocuparse de hechos. El método más afortunado para identificar, descubrir y deducir hechos es el de las ciencias naturales. Es esta la única región de la experiencia humana, al menos en los tiempos modernos, en la que se han hecho indiscutiblemente progresos. Es natural el deseo de aplicar métodos venturosos y consagrados en una esfera a otra, en la que hay mucho menos acuerdo entre especialistas. La tendencia toda del

empirismo moderno se ha inclinado por esta opinión. La historia es el relato razonado de lo que han hecho los hombres y de lo que les ha ocurrido. El hombre es, en gran medida (algunos dirán que en su totalidad), un objeto tridimensional en el espacio y el tiempo, sujeto a leyes naturales: sus necesidades corporales se pueden estudiar empíricamente, como las de los demás animales. Las necesidades humanas fundamentales, por ejemplo, de alimento, abrigo o procreación, y sus demás exigencias biológicas o fisiológicas, no parecen haber cambiado mayor cosa a lo largo de milenios, y las leyes del juego recíproco de estas necesidades, entre sí y con el ambiente humano, pueden ser todas estudiadas, en principio, por los métodos de las ciencias biológicas y, quizá, psicológicas. Esto es válido especialmente respecto de los resultados de las actividades colectivas de los hombres, no intencionales de parte del agente, las cuales, como ha recalcado la Escuela Histórica desde los días de Bossuet y Vico, desempeñan un papel importante al influir en su vida, y pueden sin duda explicarse en términos puramente mecanicistas, como campos de fuerza o correlaciones causales o funcionales de la acción humana con otros procesos naturales. Con solo que pudiésemos descubrir una serie de leyes naturales que conectasen en un extremo a los estados y procesos biológicos y fisiológicos de los seres humanos con pautas igualmente observables de su conducta, en el extremo opuesto —con sus actividades sociales en la acepción más amplia—, de modo que estableciésemos un sistema coherente de regularidades deducibles de un número comparativamente pequeño de leyes generales (como Newton, según se dice, lo hizo triunfalmente en la física), tendríamos en nuestras manos una ciencia de la conducta humana. Entonces, quizá podríamos permitirnos hacer caso omiso, o al menos tratar secundariamente, de tales fenómenos intermedios como son los sentimientos, las voliciones, los pensamientos, de que parece estar compuesta en tan gran medida la vida del hombre, pero que no se prestan a medición exacta tan fácilmente. Si se pudiese considerar a estos datos como productos derivados de otros procesos, científicamente mensurables y observables, entonces podríamos predecir la conducta públicamente observable de los hombres (¿qué más puede pedir una ciencia?) sin tomar demasiado en cuenta los más vagos y escurridizos datos de la introspección.

Esto constituiría a las ciencias naturales de la psicología y la sociología, que predijeron los materialistas de la Ilustración francesa, especialmente Condillac y Condorcet, y sus seguidores del siglo XIX —Comte, Buckle, Spencer, Taine— y muchos conductistas, positivistas y «fiscalistas» modernos, desde entonces.

¿Qué clase de ciencia sería la de la historia? La división tradicional de las ciencias las separa en inductivas y deductivas. A menos que se alegase un conocimiento de proposiciones o reglas *a priori*, no derivadas de la observación, sino del conocimiento, basadas en la intuición o en la revelación, de las leyes que gobiernan la conducta de los hombres y de sus metas, o de los propósitos específicos de su creador —desde la Edad Media, algunos historiadores han declarado poseer tal conocimiento—, esta ciencia no podría ser totalmente deductiva. Entonces, ¿es inductiva? Es difícil o imposible realizar experimentos en gran escala con seres humanos, por lo que el conocimiento tiene que fundamentarse, en gran medida, en la observación. Sin embargo, esta incapacidad no ha impedido a la astronomía o a la geología convertirse en ciencias florecientes, y los mecanicistas del siglo XVIII confiaron en que llegaría un tiempo en que la aplicación de los métodos de las ciencias matemáticas a los asuntos humanos haría saltar por los aires mitos tales como los de las verdades reveladas, la luz interior, una deidad personal, un alma inmaterial, el libre albedrío, y así sucesivamente; y así se resolverían todos los problemas sociales mediante una sociología científica tan clara, exacta y capaz de predecir el futuro como, para decirlo con palabras de Condorcet, las ciencias que estudian las sociedades de las abejas o de los castores^[1]. En el siglo XIX comenzó a pensarse que estas aspiraciones eran demasiado ambiciosas y extravagantes. Se vio con claridad que los métodos y conceptos de los mecanicistas no eran adecuados para tratar el crecimiento y el cambio; la adopción de categorías vitalistas o evolucionistas más complejas sirvió para delimitar los procedimientos de las ciencias biológicas frente a los de las ciencias puramente físicas; los primeros de estos parecieron ser más aptos para tratar la conducta y el desarrollo de los seres humanos. En el siglo XX la psicología había comenzado a desempeñar el papel de la biología en el siglo anterior, y sus métodos y descubrimientos, en lo que respecta tanto a los

individuos como a los grupos, han transformado, a su vez, nuestra manera de enfocar la historia.

¿Por qué la historia tuvo que esperar tanto tiempo para convertirse en ciencia? Buckle, que creyó en la ciencia de la historia con más apasionamiento quizá que cualquiera de los hombres que han existido, explicó esto muy sencillamente atribuyéndolo al hecho de que los historiadores tenían «capacidad mental inferior» a la de los matemáticos, los físicos y los químicos. Declaró que avanzaban más rápidamente aquellas ciencias que, en primer lugar, llamaban la atención de los hombres más sagaces, y los éxitos alcanzados por estos atraieron naturalmente, a su vez, a otras grandes cabezas que se pusieron a su servicio. En otras palabras, si personas tan dotadas como Galileo, Newton, Laplace o Faraday se hubiesen dedicado a tratar con la masa desordenada de verdad y de falsedad que llevaba el nombre de historia no habrían tardado en poner orden en ella y en forjar con la misma una ciencia natural firmemente cimentada, clara y fértil^[2]. Era esta una promesa que hacían únicamente quienes, muy comprensiblemente, estaban hipnotizados por los magníficos progresos de las ciencias naturales de su tiempo. Pensadores inteligentes y escépticos, como Taine y Renán, en Francia, por no hablar de los positivistas realmente apasionados como Comte y aun, en algunos de sus escritos, como Engels y Plejánov, creyeron profundamente en esta perspectiva. Casi no se han cumplido sus esperanzas. Quizá sea útil preguntarse por qué ha sido así.

Antes de intentar dar respuesta a esta pregunta, cabe señalar otras dos fuentes de la creencia en que la historia, al menos en principio, puede transformarse en ciencia natural. La mejor expresión de la primera, quizá nos la den las metáforas que, al menos desde el siglo XIX, han propendido a emplear todos los hombres instruidos. Cuando distinguimos las políticas racionales de las utópicas, solemos decir de estas últimas que no toman en cuenta la «lógica inexorable de los hechos (históricos)», o que estos los vencen, o que pretenden oponerse «a las ruedas de la historia» que es en vano tratar de detener. Hablamos de la futilidad de desafiar a las «fuerzas de la historia», o de cuán absurdos son los esfuerzos por «dar marcha atrás al reloj» o por «restaurar el pasado». Hablamos de la juventud, de la madurez, de la decadencia de pueblos o de culturas, del flujo y reflujo de los

movimientos sociales, y de la elevación y caída de las naciones. Tal lenguaje sirve para transmitir la idea de un orden temporal inexorablemente fijo, «el delirio del tiempo» en que flotamos, y que debemos aceptar, querámoslo o no; una escalera móvil que no hemos creado, pero que nos lleva, porque obedece, valga la expresión, a alguna Ley natural que rige el orden y la forma de los acontecimientos; en este caso, de acontecimientos que consisten en vidas, actividades y experiencias humanas, o que por lo menos las afectan. No obstante lo metafórico y engañosos que sean tales usos, nos indican algunas de las categorías y conceptos en términos de los cuales concebimos «la corriente de la historia», a saber, como algo que posee una determinada configuración objetiva que sería peligroso no reconocer. De esto a sacar en conclusión que todo lo que tiene configuración exhibe regularidades, que pueden expresarse en leyes, no hay más que un paso; y la interconexión sistemática de leyes es el contenido de una ciencia natural.

La segunda fuente de esta creencia es aún más profunda. Las pautas de crecimiento, o de la marcha de los acontecimientos, pueden representarse plausiblemente como una sucesión de causas y efectos, que pueden ser sistematizadas por la ciencia natural. Pero a veces hablamos como si algo más fundamental que las conexiones empíricas (a las que los filósofos idealistas llaman «mecánicas» o «externas» o «meras conjunciones brutas») diese su unidad a los aspectos, o a las fases sucesivas, de la existencia del género humano sobre la Tierra. Por ejemplo, cuando decimos que es absurdo culpar a Richelieu de no haber actuado como Bismarck, ya que es obvio que Richelieu no podía haber actuado como un hombre que vivía en Alemania en el siglo XIX; y que, a la inversa, Bismarck no podía haber hecho lo que realizó Richelieu, porque el siglo XVII tenía su propio carácter, muy distinto de las hazañas, acontecimientos y características del siglo XVIII, a las que determinó únicamente, y las cuales determinaron únicamente, a su vez, a las del siglo XIX; lo que estamos afirmando, así pues, es que este orden es un orden objetivo; que quienes no comprenden que lo que es posible en una época y situación puede ser totalmente inconcebible en otra, no alcanzan a comprender algo universal y fundamental acerca de la única manera en que la vida social, o la mente

humana, o el crecimiento económico, o alguna otra sucesión, no solo se desenvuelve, sino que puede o debe desarrollarse. De manera semejante, cuando decimos que la proposición de que *Hamlet* fue escrita en la corte de Gengis Kan, en la Mongolia Exterior, no solo es falsa, sino absurda; que si alguien familiarizado con los hechos del caso supone seriamente que pudo haber sido escrita en aquel tiempo y en aquel lugar, entonces, no solo es excepcionalmente ignorante, o está equivocado, sino que debe de haber perdido la razón; ¿qué nos autoriza a sentirnos tan seguros de que *Hamlet* no solo no fue escrito allí y entonces, sino que no podría haberlo hecho, hasta el punto de que podemos descartar sin discusión la hipótesis? ¿Qué clase de «no podría» es este «no podría»? ¿Descartamos proposiciones que aseveran posibilidades de esta clase por considerarlas falsas con fundamento en razones científica, es decir, empírico-inductivas?

Me parece a mí que las llamamos grotescas (y no solo no plausibles o falsas) porque entran en conflicto, no simplemente con este o aquel hecho o generalización que aceptamos, sino con presuposiciones a las que abarca toda nuestra manera de pensar acerca del mundo; con las categorías básicas que gobiernan a tales conceptos medulares de nuestro pensamiento como son el hombre, la sociedad, la historia, el desarrollo, el crecimiento, la barbarie, la madurez, la civilización y otros por el estilo. Estas presuposiciones pueden resultar falsas o engañosas (como los positivistas o los ateos han considerado que lo son la teleología y el deísmo), pero no se las refuta por experimento o mediante observación empírica. Son destruidas o transformadas por aquellos cambios en la concepción total de un hombre, o un medio o una cultura que constituyen la más dura prueba (y la más importante) de lo que la historia de las ideas (y, en resumidas cuentas, la historia misma) es capaz de explicar.

Lo que en esto se halla implícito es una *Weltanschauung* profundamente arraigada, ampliamente difundida, pertinaz; la suposición indiscutible (y no necesariamente válida) de un orden objetivo particular de los acontecimientos o los hechos. A veces es un orden vertical —la sucesión en el tiempo— que nos lleva a percatarnos de que los acontecimientos o instituciones del siglo XIV, pongamos por caso, porque fueron lo que fueron, necesariamente (independientemente de como analicemos esta necesidad) y

no como simple cuestión de hecho «contingentemente», ocurrieron antes que los del siglo XVI, y que estos fueron «moldeados», es decir, en cierto sentido determinados (algunos dirían, causados) por ellos; de modo que quien trate de fechar las obras de Shakespeare antes que las de Dante, o de saltarse por completo al siglo XV, y empalmar el final del XIV con los comienzos del XVI, sin interrupción, puede hacerse culpable de un defecto diferente en clase, no en grado, al de la ignorancia o de la falta de método científico (y menos fácil de remediar que estos, también). En otras ocasiones, concebimos el orden como «horizontal»; es decir, es subyacente a la intelección de las interconexiones entre diferentes aspectos de la misma etapa cultural; de las clases de suposiciones y categorías que los filósofos de la cultura alemanes, antimecanicistas, como Herder y sus discípulos (y antes que ellos, Vico) pusieron de relieve. Es esta clase de conciencia (el sentido histórico) la que, según se dice, nos permite entender que determinado tipo de estructura legal está «íntimamente conectada», o es parte del mismo complejo, con una actividad económica, un punto de vista moral, un estilo de escribir, o de bailar, o de practicar un culto; mediante este don (sea cual fuere su naturaleza) reconocemos que diversas manifestaciones del espíritu humano «pertenecen» a esta o aquella cultura o nación o periodo histórico, aun cuando estas manifestaciones puedan ser tan distintas unas de otras como la manera en que los hombres forman letras sobre el papel difiere de su sistema de tenencia de la tierra. Sin esta facultad no le encontraríamos sentido a las nociones socio-históricas de «lo típico», o «lo normal», o «lo discordante» o «lo anacrónico», y por consiguiente seríamos incapaces de concebir la historia de una institución como una configuración inteligible, o atribuir una obra de arte a su tiempo, civilización y medio, o, por cierto, entender o explicar cómo una fase de una civilización «genera» o «determina» a otra. Este sentido de lo que se mantiene idéntico o unitario en las diferencias y en el cambio (de lo que han tratado de sacar demasiado partido los filósofos idealistas) es también un factor dominante en el proporcionarnos nuestro sentido de las tendencias inalterables, del flujo «unidireccional» de la historia. De esto es fácil pasar a la creencia mucho más discutible de que todo lo que es inalterable lo es

tan solo porque obedece a leyes, y que todo lo que obedece a leyes puede sistematizarse siempre hasta constituirse en ciencia.

Son estos algunos de los muchos factores que han llevado a los hombres a suspirar por una ciencia natural de la historia. Todo parecía estar dispuesto ya, especialmente en el siglo XIX, para la formulación de esta disciplina nueva, poderosa y luminosa, que barrería a la caótica acumulación de hechos, conjeturas y reglas crasamente pragmáticas que había sido tratada con tanto desdén por Descartes y sus sucesores de mentalidad científica. La escena estaba montada, pero virtualmente nada se materializó. No se formularon leyes generales —ni aun máximas medianamente confiables— de las cuales pudiesen deducir los historiadores (junto con el conocimiento de las condiciones iniciales) o bien lo que ocurriría después, o lo que había ocurrido en el pasado. La gran máquina que habría de rescatarlos de las tediosas labores de ir añadiendo un hecho a otro y de tratar de forjar un relato coherente explicativo de su material escogido a mano, pareció no ser más que un plan en la cabeza de algún inventor chiflado. El inmenso instrumento ahorrador de trabajo, que cuando recibiese la información la ordenaría por sí solo, sacaría las conclusiones correctas y proporcionaría las explicaciones atinadas, el cual suprimiría la necesidad de las herramientas inseguras, anticuadas y manuales con que los historiadores habían recorrido a tropezones su camino por el pasado contumaz, siguió siendo una engañifa, criatura de una imaginación extravagante, como los diseños de máquinas de movimiento perpetuo. Ni los psicólogos, ni los sociólogos, ni el ambicioso Comte, ni el más modesto Wundt, habían sido capaces de crear el nuevo instrumento: las ciencias «nomotéticas» —el sistema de leyes y reglas conforme a las cuales podría ordenarse el material fáctico de modo tal que proporcionase conocimiento nuevo— habían nacido muertas.

Se considera con razón que uno de los criterios de ciencia natural es el de su capacidad de predicción; o, en el caso de un estudio histórico, de retrodicción, de llenar las lagunas del pasado respecto de las cuales carecemos de testimonio directo, mediante extrapolaciones ejecutadas conforme a las reglas o leyes del caso. Es un método conjetural como este el que se emplea en arqueología o en paleontología, cuando existen vastas lagunas de conocimiento y no existe una vía que conduzca mejor —que sea

más digna de confianza— para llegar a la verdad de hecho cuando se carece de testimonios fácticos concretos. La arqueología se esfuerza por vincular su conocimiento de un periodo remoto con el conocimiento que posee de otro, tratando de reconstruir lo que debe, o al menos puede, haber ocurrido para dar cuenta y razón de la transición desde una etapa hasta la otra, a través de numerosas fases intermedias incógnitas. Pero a esta manera de llenar lagunas suele no considerársela como método demasiado confiable para el descubrimiento del pasado, al que nadie desearía recurrir si pudiese encontrar esa clase de testimonio más concreto (independientemente de cómo se estime la calidad y magnitud de este concreto) en el que basamos nuestro conocimiento del periodo histórico de la vida humana (en contraposición al prehistórico) y mucho menos aun como sustituto «científico» de la misma.

¿Cual podría ser la estructura de tal ciencia, en el caso de que la pudiésemos formular? Presumiblemente, estaría constituida por correlaciones causales o funcionales —un sistema de proposiciones generales relacionadas entre sí, del tipo de «siempre que o dondequiera que Φ entonces o allí Ψ »— variables en las que encajarían fechas y lugares precisos; y tendría dos formas: la «pura» y la «aplicada». Las ciencias «puras» de la estática o de la dinámica sociales, cuya existencia proclamó, con excesivo optimismo tal vez, Herbert Spencer, estarían relacionadas entonces con la ciencia «aplicada» de la historia, de manera algo semejante a como la física se relaciona con la mecánica, o al menos como la anatomía se utiliza para el diagnóstico de casos específicos. De haber existido, tal ciencia habría revolucionado a la vieja historia, tejida a mano, al mecanizarla, tal y como la astronomía suprimió el empirismo craso acumulado por los observadores babilónicos del cielo, o como la física newtoniana transformó las cosmologías más antiguas. No existe tal ciencia. Antes de pasar a preguntarnos la razón de esto, quizá sea útil reflexionar sobre algunas de las maneras en que la historia, como se ha escrito hasta nuestros días, difiere de una ciencia natural concebida de esta manera.

Permítaseme comenzar señalando una diferencia relevante entre la historia y las ciencias naturales. Mientras que en una ciencia natural desarrollada consideramos más racional depositar nuestra confianza en

proposiciones generales o en leyes que en fenómenos específicos (ciertamente, esto es parte de la definición de racionalidad), esta regla no parece valer tanto en la historia. Permítaseme poner el ejemplo más sencillo posible. Una de las generalizaciones de sentido común que consideramos más firmemente establecida es la de que los habitantes de este planeta pueden ver al Sol elevarse por la mañana. Supongamos que a un hombre se le ocurriese decir que en cierta mañana, a pesar de sus repetidos esfuerzos, no había visto salir al sol; y como un caso particular negativo es, conforme a las reglas de nuestra lógica común, suficiente para anular una proposición general, había considerado que su observación cuidadosamente llevada a cabo era fatal no solo para la generalización hasta entonces aceptada de la sucesión del día y la noche, sino para todo el sistema de la mecánica celeste, y de la física también, que dice revelar las causas de este fenómeno. Esta asombrosa afirmación no sería considerada normalmente como conclusión que debería aceptarse sin vacilaciones. Nuestra primera reacción sería tratar de construir una hipótesis *ad hoc* para salvar a nuestro sistema de la física, el cual se apoya en la acumulación más sistemática de observaciones controladas y razonamiento deductivo realizada por el hombre. Le sugeriríamos al observador que quizá no había dirigido su mirada sobre la porción del cielo que debía mirar; que se habían interpuesto nubes; que se encontraba dormido; que estaba distraído; que tenía los ojos cerrados; que había sufrido una alucinación; que estaba empleando las palabras en sentidos insólitos; que estaba haciendo bromas, mintiendo o enajenado; podríamos proponer otras explicaciones, cualquiera de las cuales sería compatible con su aseveración y sin embargo dejaría intacta a la ciencia física.

No sería racional saltar a la conclusión inmediata de que si el hombre, en nuestro ponderado juicio, había dicho la verdad, la totalidad de la física que tanto trabajo nos ha costado construir tendría que ser rechazada, o modificada siquiera. Indudablemente, si el fenómeno se repitiese y otros hombres dejasen de ver salir al sol en circunstancias normales, algunas hipótesis físicas, y aun leyes, por cierto, tendrían que modificarse radicalmente, o aun que rechazarse; quizás los fundamentos de nuestras ciencias físicas tendrían que ponerse de nuevo.

Pero nos lanzaríamos a hacer esto solo en última instancia. En cambio, si un historiador intentase dudar —o desmentir— alguna observación en particular, de la que por lo demás no se hubiese sospechado, como la de que a Napoleón, pongamos por caso, se le había visto tocado con un tricornio, en un momento determinado, en la batalla de Austerlitz; y si el historiador lo había hecho solo por haber depositado su fe, por cualesquiera razones, en una teoría o ley conforme a la cual los generales o jefes de Estado franceses nunca se cubrían con sombreros de tres picos durante las batallas, podríamos asegurar sin temor que su método no habría de contar con el reconocimiento universal o inmediato de los miembros de su profesión. Todo procedimiento cuyo objeto fuese desacreditar el testimonio de testigos o de documentos normalmente confiables, como sería el de calificarlos, pongamos por caso, de mentiras o de falsificaciones, o de defectuosos en lo relativo precisamente al informe acerca del sombrero de Napoleón, habría de hacerse él mismo sospechoso y ser considerado como intento de deformación de los hechos para hacerlos encajar en la teoría.

He escogido un ejemplo burdo y trivial; no sería difícil pensar en ejemplos más refinados y complejos, en los que un historiador se exponería a la acusación de tratar de forzar los hechos para bien de una determinada teoría. A tales historiadores se les acusa de ser prisioneros de sus teorías; se les acusa de fanatismo, o de estar chiflados, o de ser doctrinarios, o de representarse o interpretar equivocadamente la realidad para hacerla coincidir con sus obsesiones, y demás cosas por el estilo. La adicción a una teoría —el ser doctrinario— es un insulto cuando se predica de un historiador; ya no es un insulto cuando se dice de un hombre dedicado a las ciencias naturales. No decimos nada peyorativo acerca de un científico de la naturaleza cuando afirmamos que se halla atrapado por una teoría. Nos quejamos si creemos que su teoría es falsa, o que no quiere tomar en cuenta hechos que vienen al caso, pero no nos lamentamos del hecho de que esté tratando de encajar a los hechos en el marco de una teoría; es decir, de formular doctrinas —más verdaderas que falsas—, pero, sobre todo, doctrinas; pues la ciencia de la naturaleza no es sino el entrelazamiento sistemático de teorías y doctrinas, forjadas inductivamente, o mediante métodos hipotético-deductivos, o por cualesquiera otros métodos a los que

consideren óptimos (lógicamente prestigiados, racionales, comprobables públicamente, fructíferos) las más destacadas personalidades de su campo. Parece evidente que en historia propendemos, las más de las veces, a dar mayor crédito a la existencia de hechos particulares que a la de hipótesis generales, por mejor fundadas que estén, y de las cuales los hechos podrían deducirse teóricamente, mientras que en una ciencia natural lo contrario parece ser con mayor frecuencia el caso: en ella (cuando hay conflicto) a menudo es más racional confiar en una teoría general bien fundada —en la de la gravitación, pongamos por caso—, que en hechos particulares. Esta diferencia, por sí sola, cualesquiera que puedan ser sus raíces, tiene que arrojar dudas, a primera vista, sobre todo intento de trazar una analogía demasiado estrecha entre los métodos de la historia y los de las ciencias naturales.

Podría objetarse ahora que la única justificación lógica para creer en hechos particulares tiene que envolver a proposiciones generales y que, por consiguiente, a fin de cuentas tiene que descansar en alguna forma de inducción. Pues, ¿tenemos alguna otra manera de justificar nuestras creencias acerca de hechos? La primera de las anteriores aseveraciones es verdadera, pero la segunda no, y su conjunción conduce a confusión. No se necesitan profundas reflexiones para percatarse de que todo nuestro pensamiento está traspasado de proposiciones generales. Todo pensamiento encierra clasificación; toda clasificación requiere de términos generales. Mi noción misma de Napoleón, o de sombreros, o de batallas envuelve a algunas creencias generales acerca de las entidades denotadas por estas palabras. Además, las razones que me llevan a confiar en el relato de un testigo ocular, o en un documento, encierran juicios acerca de la confiabilidad de las diferentes clases de testimonio, o del rango dentro del cual la conducta de los individuos es o no es confiable, y demás cosas por el estilo; juicios que sin duda son generales. Pero en primer lugar, hay muchísima distancia entre las dispersas generalizaciones implícitas en el uso común y corriente de las palabras (o ideas) y la estructura sistemática de aun la más rudimentaria de las ciencias^[3]; y, en segundo lugar, estoy seguro, por ejemplo, de que no soy en este momento el emperador de Marte que sueña un sueño en el que soy un profesor universitario en la Tierra;

pero me resultaría sobremanera difícil justificar mi certeza mediante métodos inductivos que no cayesen en circularidad. La mayoría de las certezas en que se funda nuestra vida difícilmente pasarían esta prueba. La gran mayoría de los tipos de razonamiento en que se fundamentan nuestras creencias, o mediante los cuales trataríamos de justificarlas si se nos desafiara a hacerlo, no pueden reducirse a esquemas formales deductivos o inductivos, o a combinaciones de los mismos. Si se me pregunta qué bases racionales tengo para suponer que no me encuentro en Marte, o que el emperador Napoleón haya existido y no fue solamente un mito solar, y si, para responder a esto, trato de hacer explícitas las proposiciones generales que esta conclusión envuelve, junto con los testimonios específicos de las mismas, y la prueba de la confiabilidad de estos testimonios, y la prueba de esa prueba, a su vez, y así sucesivamente, no habré de llegar demasiado lejos. La telaraña es demasiado compleja; los elementos demasiados y no fácilmente aislables, por no decir otra cosa, ni comprobables uno por uno; cualquiera puede convencerse de esto poniéndose a analizarlas y expresarlas explícitamente. La verdadera razón para aceptar las proposiciones de que vivo en la Tierra, y de que existió un emperador llamado Napoleón, es la de que afirmar sus contradictorias es destruir demasiado de lo que damos por sabido acerca del pasado y del presente. Cualquier generalización dada puede ser capaz de someterse a prueba, o de pulirse mediante comprobaciones inductivas o de otro carácter científico; pero aceptamos la textura total, compuesta como lo está por hilos literalmente innumerables —sin exceptuar a las creencias tanto generales como particulares—, sin la posibilidad, aun en principio, de probarla en su totalidad. Pues la textura total es aquello con lo que empezamos y terminamos. No existe un punto arquimediano de apoyo fuera de la misma desde el cual podamos examinarla en su totalidad y predicar algo acerca de la misma. Podemos sujetar a prueba una parte en términos de otra, pero no a la totalidad de golpe, valga la expresión. Cuando se abandonó la proposición de que la Tierra era plana^[*], se produjo un trastorno terrible en las suposiciones del sentido común; pero, en principio, no podía destruirlas a todas. Pues, en tal caso, no hubiese subsistido nada que pudiésemos llamar pensamiento o crítica.

Es el sentido de la textura general de la experiencia —la conciencia más rudimentaria de tales entramados— lo que constituye el fundamento del conocimiento, y no está abierto al razonamiento inductivo o deductivo: pues estos dos métodos descansan en él. Cualquier proposición o conjunto de proposiciones pueden ponerse en tela de juicio y debilitarse en términos de las que permanecen firmes; y luego, estas últimas, a su vez, pero no todas simultáneamente. No puedo derribar por tierra todas mis creencias. Aun si el suelo debajo de uno de mis pies se está desmoronando, el otro tiene que permanecer firmemente apoyado, al menos por el momento; de otra manera, no será posible el pensamiento ni la comunicación. Es esta red constituida por nuestras suposiciones más generales, llamada conocimiento de sentido común, lo que los historiadores, en mayor grado que los hombres dedicados a las ciencias naturales, tienen que dar por sentada o establecida, al menos inicialmente: y la deben dar por sabida en grado mucho mayor, ya que su materia de estudio puede separarse de ella en grado mucho menor que el de una ciencia natural.

Veamos esto desde otro ángulo. Las ciencias naturales están constituidas en gran medida por leyes lógicas vinculadas acerca del comportamiento de los objetos del mundo. En algunos casos, estas generalizaciones pueden representarse en forma de un modelo ideal; de una entidad imaginaria cuyas características son por definición lo que deben ser si la entidad en cuestión obedece a las leyes generales en cuestión, y se la puede describir completamente tan solo en términos de la obediencia a dichas reglas; es decir, que no consiste más que en lo que «clasifica» a dichas leyes.

Tales modelos (o esquemas deductivos) manifiestan con suma vivacidad y claridad las leyes que tratamos de aplicar a la realidad; entonces, los objetos del mundo natural pueden describirse en términos del grado de desviación que manifiestan respecto del modelo ideal. El grado en que estas diferencias pueden describirse sistemáticamente, la simplicidad de los modelos, y la amplitud de su validez determinan el éxito o el fracaso que alcanzará una ciencia en la ejecución de sus tareas. El electrón, el cromosoma, el estado de competencia perfecta, el complejo de Edipo, la democracia ideal, son tales modelos; resultan útiles en la medida en que la conducta real de las entidades reales del mundo puede representarse, con

mayor o menor precisión, en términos de su desviación respecto del comportamiento sin fricciones del modelo perfecto. Con esta finalidad se construyen los modelos; su utilidad corresponde al grado en que la cumplen.

Un modelo tal, o sistema deductivo, no se halla muy de manifiesto en los escritos históricos normales; aun cuando no sea que porque las proposiciones generales con las que tiene que construirse, y las cuales, en caso de que existiesen, tendrían que formularse con precisión, resultan virtualmente imposibles de especificar. Los conceptos generales que los historiadores forzosamente emplean —naciones como las de Estado, desarrollo, revolución, tendencia de opinión, decadencia económica o poder político— forman parte de proposiciones generales de amplitud o confiabilidad (o especificidad) muchísimo menores que las que aparecen hasta en la ciencia natural menos desarrollada, digna de tal nombre. Tales generalizaciones históricas con demasiada frecuencia resultan ser tautológicas, o vagas o imprecisas: «todo poder propende a corromper», «a toda revolución le sigue una reacción», «los cambios de la estructura económica dan lugar a nuevas formas de música y pintura» habrán de producir, en conjunción con algunas condiciones iniciales especificadas, por ejemplo; las de «Cromwell tuvo muchísimo poder», o «en Rusia se produjo en 1917 una revolución» o «los Estados Unidos pasaron por un periodo de industrialización radical», muy pocas o ningunas deducciones históricas o sociológicas. Lo que hace falta aquí es un tejido de generalizaciones conectadas entre sí, que un cerebro electrónico pudiese aplicar a una situación que mecánicamente se pudiese especificar como del caso. Lo que pasa en el pensamiento histórico se parece mucho más a la operación del sentido común, en que entretejamos varios conceptos y proposiciones generales, a primera vista independientes lógicamente, y hacemos que vengan al caso de una situación dada de la mejor manera posible. La capacidad de hacer tal cosa con éxito —la «capacidad de entretejer», de «traer a cuento» varios conceptos— es una destreza, una habilidad empírica (a veces llamada juicio) que los fabricantes no pueden proporcionar a sus cerebros electrónicos.

En este punto, quizá se nos objete que la misteriosa capacidad de sopesar o estimar una situación concreta, las artes del diagnóstico y del pronóstico (la llamada facultad de juicio) no es privativa de la historia y de los demás estudios humanísticos, o del pensar y el tomar decisiones en la vida diaria; pues en las ciencias naturales, también, la capacidad de percatarse de lo que tiene que ver una teoría o un concepto, y no otros, con la solución de un determinado problema y el «traer a cuento» (a veces con resultados espectaculares) de un determinado conjunto de datos, nociones derivadas de campos muy remotos, no es sino la destreza peculiar de un investigador dotado, que a veces equivale a la penetración del genio, a lo que las técnicas o las máquinas no pueden suplir, en principio. Por supuesto, esto es verdad; sin embargo, existe una notable diferencia entre los cánones de la explicación y la justificación lógica utilizados por las ciencias y por las humanidades que nos servirá para indicar la diferencia entre las mismas. En una obra bien desarrollada de ciencia natural —en un manual de física o de biología, por ejemplo (no me estoy refiriendo a los discursos especulativos o impresionistas que se encuentran en los tratados científicos)— los vínculos entre las proposiciones son, o deberían ser, lógicamente obvios; las proposiciones se siguen unas de otras; es decir, se ve que las conclusiones se siguen lógicamente de las premisas, ya sea con certeza demostrativa, ya sea con diversos grados de probabilidad; la cual, en las ciencias que utilizan métodos estadísticos, debería poderse estimar con un buen grado de precisión. Aun si se omitiesen símbolos de inferencia como son «por lo tanto», «porque» o «de ahí que», una muestra de razonamiento matemático, físico o de cualquier ciencia natural desarrollada (si se le expresase con claridad) debería ser capaz de demostrar su estructura lógica interna por el puro significado y el orden de sus proposiciones componentes. En cuanto a las proposiciones que se enuncian sin argumento, son, o deberían ser, tales que, en caso de que se dudase de las mismas, su verdad o probabilidad pudiese demostrarse mediante pasos lógicos reconocidos desde verdades establecidas en forma experimental, y aceptadas por virtualmente todos los especialistas del campo. Dista mucho de ocurrir otro tanto en las mejores, más convincentes y más rigurosamente argumentadas obras de historia. Ningún estudioso de la materia habrá

dejado de notar, creo yo, la abundancia, en las obras de historia de frases como las de «nada tiene de maravilloso que», «por consiguiente, nada tuvo de sorprendente que», «se produjeron rápidamente las inevitables consecuencias», «los acontecimientos siguieron su curso inexorable», «dadas las circunstancias», «de ahí no había más que un paso para», y con la mayor frecuencia, los indispensables, y profundamente traicioneros, «así», «con lo cual», «finalmente» y otros por el estilo. Si estos puentes de un conjunto de hechos o aseveraciones a otros se retiraran repentinamente de nuestros manuales de historia, no sería exagerado decir, en mi opinión, que la transición de un conjunto de aseveraciones a otro sería mucho menos suave: la franca yuxtaposición de acontecimientos o de hechos no demostraría a veces encerrar gran fuerza lógica en sí misma, y los casos mejor argüidos de algunos de nuestros mejores historiadores (y abogados) comenzarían a parecer —a mentes condicionadas por los criterios lógicos de las ciencias naturales— menos irresistibles.

No pretendo dar a entender que las humanidades, y en particular la historia, se dediquen a embaucar a sus lectores, simulando el cascarón exterior, la estructura lógica del método científico sin su sustancia; sino únicamente que la fuerza de tales eslabones convenientes, y quizá indispensables, como son los «porque» y «por lo tanto», no es idéntica en las dos esferas; cada uno de ellos cumple sus funciones legítimas —y paralelas— y solo nos meten en dificultades si se considera que cumplen tareas lógicamente idénticas en ambas esferas. Espero que este argumento se aclare si lo desarrollo un poco más.

Supongamos que un historiador que está tratando de descubrir y explicar el curso de un gran fenómeno histórico, como una guerra o una revolución, se ve en la necesidad de exponer las leyes y proposiciones generales que son las únicas (al menos, en teoría) que podrían justificar su uso constante de eslabones lógicos tales como «de ahí que», «por lo tanto», «el resultado inevitable fue que», «desde aquí ya no se podía retroceder», y demás símbolos de su instrumental; ¿cuál podría ser su respuesta? Podría mencionar vacilantemente algunas máximas generales acerca de la influencia del ambiente, o un estado de cosas particular —una mala cosecha, o una espiral inflacionaria, o una herida en el orgullo nacional—,

según afectan a los hombres en general, o a un grupo específico de seres humanos en particular; o podría hablar de la influencia de los intereses de esta o aquella clase o nación, o de los efectos de las convicciones religiosas o de las tradiciones políticas. Pero si se le apremiara luego a que presentara las pruebas de estas generalizaciones, y cogiendo lo que pudiese, se le dijese luego que ninguna ciencia natural que se respetase a sí misma toleraría un montón de aseveraciones tan vago, revuelto, y sobre todo, exiguo, de testimonios probatorios, ni tales métodos impresionistas, al pasarles revista o al sacar conclusiones de tal teoría, no insistiría (si fuese honrado o prudente) en reclamar la autoridad de los métodos de una ciencia natural bien desarrollada para su actividad.

En este momento, alguien podría señalarle con toda corrección que no todas las ciencias sociales se encuentran en tan triste estado; que existen disciplinas, por ejemplo —la economía es tal vez la más conocida de estas—, en las que se trabaja con algo que se parece al procedimiento científico. Se nos dice que, en economía, los conceptos pueden definirse con una buena medida de precisión: que en ella se encuentra una clara conciencia de las diferencias entre definiciones, hipótesis y generalizaciones inductivas; o entre los testimonios empíricos y las conclusiones que se obtienen de los mismos; o entre el modelo y la realidad a la que se le pretende aplicar; o entre los frutos de la observación y los de la extrapolación; y así sucesivamente. Se le muestra esto luego como modelo al desdichado historiador, perdido sin remedio en su oscuro bosque sin senderos. No obstante, si trata de hacer caso de tal consejo, y de aplicar a su propia materia de estudio aparatos recomendados por descubridores metafísicos o positivistas de configuraciones históricas, no tardará en verse detenido en sus avances.

Los intentos que se han hecho para dotar a la historia de leyes han seguido dos direcciones principales: la de los esquemas que pretenden abarcarlo todo, y la de la división en disciplinas especializadas. La primera nos ha dado los sistemas de los historiósofos, cuyas culminaciones son los vastos edificios de Hegel, Spengler, Toynbee y afines, que resultan, o bien demasiado generales, vagos y ocasionalmente tautológicos como para arrojar luz nueva sobre algo en particular, o bien cuando los

descubrimientos específicos de las fórmulas son sometidos a prueba por eruditos rigurosos, en los campos de que se trate, y dan resultados inadmisibles. La segunda dirección nos conduce hasta monografías acerca de aspectos selectos de la actividad humana; por ejemplo, la historia de la tecnología, o de una ciencia en especial, de un arte, un oficio o una actividad social. En el mejor de los casos, estas orientaciones satisfacen algunos de los criterios de quienes se dedican a las ciencias de la naturaleza, pero solo a costa de dejar afuera a la mayor parte de lo que sabe de las vidas de los seres humanos cuyas historias de tal modo se registran. En el caso de un campo limitado —como el de la historia de la acuñación de moneda en la antigua Siracusa— esto es sin duda deliberado y conveniente, a la vez que inevitable; lo que quiero subrayar es que solamente la limitación deliberada del campo determina que así sea.

Todo intento de «integrar» estos hilos sueltos, tratados por las disciplinas especiales, en algo que se asemeje (lo más que pueda) a una descripción «total» de la experiencia humana —de lo que, para decirlo con palabras de Aristóteles, «Alcibíades hizo y sufrió»^[5]— topa con un obstáculo insuperable: el de que los hechos que deben quedar comprendidos dentro de la rejilla científica, y subsumidos bajo las leyes o el modelo adoptados (aun si se pudiesen encontrar y emplear criterios públicos para seleccionar lo importante del caso, etc., y separarlo de lo trivial, periférico, etc.) son demasiados, excesivamente pequeños, pasajeros, demasiado imprecisos en sus perfiles. Se entrecruzan e interpretan en múltiples niveles simultáneamente, y el intento de separarlos, por así decirlo, y de sujetarlos en sus límites, clasificarlos y encajarlos en sus compartimientos específicos, resulta una tarea ímproba. Cada vez que se han hecho vehementes esfuerzos por seguir esta política —de parte de quienes estaban obsesionados por el papel dominante de algún factor, como Buckle con el del clima, o Taine con su trinidad del medio, el momento y la raza, o los marxistas con el de la base y la superestructura y la lucha de clases— han conducido a deformaciones; y las explicaciones que son su resultado, aun cuando contengan luminosas ideas y *aperçus*, se exponen a ser rechazadas por su excesiva esquematización; es decir, por exagerar y omitir demasiadas cosas; por ser demasiado infieles a la vida humana, según la conocemos.

El hecho de que así sea me parece revestir importancia capital, y llevar consigo una implicación primordial. Pues una de las diferencias esenciales entre esos intentos sinceros de aplicar el método científico a los asuntos humanos que encarnan, por ejemplo, la economía o la psicología social, y el intento análogo de emplearlo en la historia propiamente dicha, es esta: el procedimiento científico se dirige en primer lugar a la construcción de un modelo ideal, con el cual tiene que casar (valga la expresión) la porción del mundo real que habrá de analizarse, de manera que se le pueda describir y analizar en términos de la desviación respecto de su modelo. Pero la construcción de un modelo útil solo será factible cuando se pueda abstraer un número suficiente de semejanzas suficientemente estables de las cosas, hechos, acontecimientos que constituyen al mundo real —al flujo de la experiencia—. Solo allí donde tales recurrencias en el mundo real son lo bastante frecuentes, y lo suficientemente semejantes entre sí para que se les pueda clasificar como otras tantas desviaciones respecto del mismo modelo, podrá el modelo idealizado formado de ellas —el electrón, el gen, el hombre económico— llevar a cabo su tarea de permitirnos extrapolar desde lo conocido hasta lo incógnito.

Se desprende de esto que, cuanto mayor sea el número de semejanzas^[6] que seamos capaces de reunir (y cuantas más desemejanzas podamos dejar de tomar en cuenta; es decir, cuanto mayor sea el éxito con que hagamos abstracción), tanto más sencillo será nuestro modelo; tanto más estrecha será la gama de características para las que será válido, y con tanta mayor precisión se le podrá aplicar; y a la inversa: cuanto mayor sea la variedad de objetos a la que queramos aplicar nuestro modelo, tanto menos será lo que podamos excluir y, por consiguiente, tanto más complejo se volverá el modelo, y con menor precisión coincidirá con la abundante diversidad de objetos que pretende resumir, y tanto menos será, necesariamente, un modelo; una llave maestra. Una teoría repleta de hipótesis *ad hoc* para dar cuenta y razón de cada desviación específica respecto de la norma, dejará finalmente de ser útil, como los epiciclos de Ptolomeo. La exclusión —el menosprecio de todo lo que queda más allá de las fronteras definidas— está implícita en la construcción de modelos, sin más. Por consiguiente, comienza a esclarecerse que, dado el mundo tal cual es^[7], la utilidad de una

teoría o la de un modelo propende a variar directamente según el número de casos, e inversamente de acuerdo con el número de características que logra abarcar. Por consiguiente, a veces, se verá uno obligado a elegir entre recompensas opuestas del incremento de la extensión o de la intensión —entre los alcances de una teoría y la riqueza de su contenido—.

El modelo más riguroso y universal de todos es el de las matemáticas, porque opera en el nivel más alto posible de abstracción de las características naturales. La física, de modo semejante, hace caso omiso deliberadamente de todas, menos del grupo muy reducido de características que los objetos materiales poseen en común, y su poder y sus alcances (y sus grandes triunfos) se pueden atribuir directamente a su rechazo de todas las semejanzas, salvo un puñado de similitudes ubicuas y recurrentes. A medida que descendemos en la escala, las ciencias se van volviendo más ricas en contenido, y menos rigurosas correspondientemente; menos apropiadas para la utilización de técnicas cuantitativas. La economía es una ciencia precisamente en el grado en que puede eliminar con éxito, de su consideración, aquellos aspectos de la actividad humana que tienen que ver con la producción, el consumo, el intercambio, la distribución, etc. El intento de eliminar de la consideración de los economistas los factores psicológicos, tales como los resortes de la acción humana, por ejemplo, o a la variedad de intenciones o de estados mentales conectados con ellos o expresados por ellos; o de excluir consideraciones morales o políticas, como son, por ejemplo, los valores respectivos de los motivos y las consecuencias, o de la satisfacción individual en contraposición a la del grupo, es un procedimiento totalmente justificado, en cuanto a que su única finalidad es convertir en ciencia, en la medida de lo posible, a la economía; es decir, en instrumento capaz de análisis y de predicción. Si se queja alguien, entonces, de que la economía, de tal modo concebida, deja fuera demasiadas cosas, o no logra resolver algunos de los problemas más fundamentales del bienestar personal y social —entre ellas, las cuestiones que estimularon originalmente el nacimiento de esta ciencia—, se le podrá responder con razón que las facetas omitidas de la vida pueden ser comprendidas y las preguntas morales, psicológicas, políticas, estéticas y metafísicas, pueden encontrar respuesta, pero a costa únicamente de alejarse

del rigor y de la simetría —y del poder de predicción— de los modelos con que opera la ciencia de la economía; que la versatilidad, la riqueza de contenido, la capacidad de tratar con numerosas categorías de problemas, la adaptabilidad a las complejidades de situaciones ampliamente variables; todo esto podrá adquirirse a expensas, y solo a expensas, de la sencillez lógica, de la coherencia, de la economía, de la amplitud de los alcances y sobre todo, de la capacidad para pasar de lo conocido a lo desconocido. Estas últimas características, con las que la física newtoniana hipnotizó, muy comprensiblemente, a todo el mundo intelectual, solo pueden conseguirse mediante el trazo de fronteras precisas para una determinada actividad, y echando fuera sin piedad (en la medida de lo posible) todo lo que no ha sido tomado en cuenta en esta especificación. Por ello, aun en el caso de las disciplinas más descriptivas y ligadas al tiempo (la biología y la genética), cuanto más generales y rigurosos sean los conceptos por ellas empleados, y cuanto más «técnicos» sean sus enfoques, tanto más capaces serán de usar métodos semejantes a los de las ciencias físicas; cuanto más elásticos sean sus conceptos y cuanto más rico su contenido, tanto más alejada se encontrará de las ciencias naturales.

Si esto es verdad, entonces tiene mucha sustancia la clasificación comteana de las ciencias: la matemática, la física, la biología, la psicología, la sociología, son en verdad peldaños en un orden descendente de alcances y precisión, y en un orden ascendente de detalle y concreción. La historia general —el más rico de todos los estudios humanos— nos lo demuestra patentemente. Si soy puramente historiador de la economía, probablemente puedo establecer algunas generalizaciones acerca del comportamiento de alguna mercancía —de la lana, por ejemplo— en alguna parte de la Edad Media, para lo cual existen testimonios documentales suficientes para permitirme establecer correlaciones entre la producción, las ventas, la distribución de la lana, etc., y algunos otros hechos y acontecimientos sociales y económicos relacionados con esto. Pero solo lo puedo hacer si aparto la mirada de preguntas —a veces muy importantes y fascinantes— acerca de otras características de los productores o de los mercaderes de lana; al menos, no trato de establecer correlaciones mensurables entre las fuentes y los movimientos de las pacas de lana y las actitudes religiosas,

morales y estéticas de los productores o los usuarios de la lana, y sus ideales políticos y su comportamiento como esposos, ciudadanos o feligreses, todo a la vez. Pues el modelo que trata de ocuparse de todos estos aspectos de la vida (tal como son las cosas) pierde poder de predicción y precisión en sus resultados, aun cuando el relato incremente sus alcances, su riqueza, su profundidad y su interés. Por esta razón, me resulta útil emplear términos técnicos (sintomáticos siempre del hecho de que está actuando un modelo) en un campo artificialmente delimitado; a saber, el de la historia económica. Las mismas consideraciones son válidas, por ejemplo, respecto de la historia de la tecnología, o de las matemáticas, o del vestido, etc. Construyo el modelo haciendo abstracción; fijándome únicamente, pongamos por caso, en lo que las técnicas industriales, o los métodos matemáticos, o los métodos de composición musical tienen en común, y construyendo mi modelo a partir de estas características comunes, aun cuando deje afuera mucho de interés general. Cuanto más quiera meter, tanto más pasado de peso y, a su debido tiempo, abarrotado e informe se verá mi modelo, hasta que deje de ser un modelo; pues ya no abarcará un número suficiente de casos reales y posibles en una variedad suficiente de lugares y tiempos. Su utilidad como modelo irá disminuyendo constantemente.

La proposición de que las ciencias se ocupan del tipo, y no del individuo, fue aceptada por los historiadores filósofos (especialmente en Francia), que desearon asimilar sus actividades a las de los científicos, y no solo la aceptaron, sino que insistieron en ella. Cuando Renán, Taine o Monod predicaron la necesidad de una historia científica, no solo estaban pensando (como sospecho que sí lo hacía Bury) en que los historiadores deberían procurar ser precisos, o rigurosos en sus observaciones o razonamientos, o en que debían utilizar los descubrimientos de las ciencias naturales para la explicación de la experiencia o de la acción humanas, cada vez que fuese posible, o que no debían abrazar más causa que la de la verdad objetiva y declararla sin reservas, cualesquiera que fueran sus consecuencias morales, sociales o políticas. Querían decir mucho más. Taine expresó este punto de vista con toda claridad, cuando declaró que los historiadores trabajaban con muestras^[8]:

¿Qué había en Francia en el siglo XVIII? Veinte millones de personas... Veinte millones de hilos cuyo entrecruzamiento forma una telaraña. Esta telaraña inmensa, con nudos innumerables, no puede ser captada claramente en su totalidad por la memoria ni la imaginación de nadie. Ciertamente lo único que tenemos son meros fragmentos [...] La única tarea del historiador es restaurarlos: reconstruye los mechones de los hilos que alcanza a ver, para conectarlos con la miríada de hilos que han desaparecido [...] Por fortuna, en el pasado, como ahora, la sociedad constaba de grupos: cada grupo estaba formado por hombres semejantes unos a otros, nacidos en la misma condición, moldeados por la misma educación, movidos por los mismos intereses, con las mismas necesidades, los mismos gustos, las mismas costumbres, la misma cultura, el mismo fundamento de sus vidas. Quien ha visto a uno, los ha visto a todos. En cada ciencia, estudiamos cada clase de hechos mediante muestras selectas.

Pasa luego a decir que debe uno penetrar en la vida privada de un hombre; en sus creencias, sentimientos, hábitos, conducta. Tal muestra nos dará

discernimiento profundo de la fuerza y dirección de la corriente que empuja hacia adelante a la totalidad de su sociedad. La monografía, por consiguiente, es la mejor herramienta del historiador: la hunde en el pasado como un bisturí, y la saca cargada de especímenes completos y auténticos. Comprende uno un periodo después de veinte o treinta sondeos de estos: lo único que se debe hacer es ejecutarlos e interpretarlos correctamente.

Esto es característico de la pleamar del optimismo positivista, en el que la verdad anda revuelta con el error. Es cierto, sin duda, que la única clave que tenemos para comprender una cultura o una época es la del estudio detallado de las vidas de individuos, familias o grupos representativos. No podemos examinar todos los actos y pensamientos de todos los seres humanos (ni siquiera de un gran número) que vivieron en la época en cuestión (o en cualquier otra época): generalizamos a partir de muestras. Integramos los resultados de tales generalizaciones en lo que Taine llama «la telaraña total». Al «reconstruir» los «hilos que han desaparecido», podemos utilizar la química, la astronomía, la geología, la paleontología, la epigrafía, la psicología; cualquier método científico que conozcamos.

Pero el objetivo de todo esto es comprender la relación de las partes con el todo; no, como creyó Taine, del caso particular con la ley general. En una ciencia natural —la física y la zoología, la economía y la sociología— lo que nos proponemos es construir un modelo («el mesón», «el mamífero»,

«la empresa monopólica», «el proletario enajenado») que podemos utilizar, con el que podemos penetrar en el pasado o en el futuro desconocidos con un elevado grado de confianza en el resultado; pues el criterio primordial de si un estudio constituye o no una ciencia verdadera, es su capacidad de colegir lo incógnito a partir de lo conocido. El proceso que describe Taine no es de ninguna manera esto; es la reconstrucción en términos de un patrón; de un todo social interrelacionado, obtenido al «penetrar» en las vidas humanas individualmente consideradas, con tal que resulten «típicas»; es decir, significativas o características, más allá de sí mismas. El reconocimiento de lo que es característico y representativo, de lo que es una «buena» muestra que se preste a la generalización y, sobre todo, de cómo las generalizaciones encajan unas en otras; es decir el ejercicio del juicio, una forma de pensamiento que depende de una vasta experiencia, de la memoria, de la imaginación, del sentido de la «realidad», de qué es lo que va con qué, lo cual podrá necesitar del control constante de parte de la capacidad de razonamiento lógico, pero no es idéntica a la misma, y de la construcción de leyes y modelos científicos, supone una capacidad diferente de la aptitud para percibir las relaciones entre caso particular y ley, ejemplo y regla general, teoremas y axiomas; no de partes con todos o de fragmentos con patrones completos. No quiero decir que sean «facultades» incompatibles, capaces de funcionar por separado una de la otra. Solo afirmo que las dotes son diferentes; que las distinciones y similitudes cualitativas no pueden reducirse sin residuo a cuantitativas; que la capacidad de percatarse de las primeras no es traducible a modelos, y que Buckle, Comte, Taine y Engels, con sus discípulos modernos más burdos o más extremistas, cuando juegan con la palabra «científico», son ciegos a veces a esto, y por ello descarrían a la gente.

Permítaseme expresarlo de otra manera. Cualquier estudioso de la historiografía sabe que muchas de las principales realizaciones de los historiadores modernos provienen de que practican determinadas reglas, y que los más reflexivos de los mismos las expresan a veces en forma de consejos a los practicantes de este oficio. Se les dice a los estudiantes de historia que no presten demasiada atención a los factores personales o a las figuras heroicas o excepcionales en la historia humana. Se les recomienda

prestar atención a las vidas de los hombres comunes, o a las consideraciones económicas, o a los factores sociales, o a los impulsos irracionales, o a los resortes tradicionales, colectivos e inconscientes de la acción; o que no se olviden de aquellos factores del cambio impersonales, inconspicuos, poco brillantes, lenta o imperceptiblemente modificadores, como son la erosión de los suelos, o los sistemas de riego y desagüe, los cuales pueden ser más influyentes que las victorias espectaculares, o los sucesos catastróficos, o las acciones geniales; se les dice que no se deben dejar arrastrar por el deseo de ser entretenidos o paradójicos, o excesivamente racionalistas, o de indicar una moraleja o demostrar una teoría; y muchas otras cosas por el estilo. ¿Qué justifica tales máximas? No se siguen automáticamente de las reglas de las disciplinas deductivas o inductivas; tampoco son reglas de técnicas especializadas (como las del principio *a fortiori* en retórica, pongamos por caso, o el *difficilior lectio* en la crítica textual). ¿Qué reglas lógicas o técnicas pueden establecerse para determinar precisamente qué es lo que, en una situación determinada, se debe a factores racionales e intencionales? ¿Y qué a factores «insensatos» o irracionales, cuánto a la acción personal y cuánto a las fuerzas impersonales? Si hay quien suponga que pueden formularse tales reglas, lo mejor será dejar que haga el intento. Parece claro que tales máximas son simplemente destilaciones de una sagacidad generalizada; del juicio práctico fundado en la observación, la inteligencia, la imaginación, la inteligencia empírica; en el conocimiento de lo que puede o no puede ser; algo que se parece más a un don o a una destreza innata, que al conocimiento fáctico, pero no es idéntico a ninguno de ellos; una capacidad que tiene altísimo valor para la acción (en este caso, para la labor mental) que las técnicas científicas pueden dirigir, auxiliar, afilar, criticar, corregir radicalmente, pero jamás sustituir.

Todo esto quizá no sea sino otra manera de decir algo trillado, pero cierto: que lo que tiene que hacer una ciencia es concentrarse en las semejanzas; no en las diferencias, ser general; omitir todo lo superfluo para dar respuesta a las preguntas severamente delimitadas que se pone a la tarea de formular; mientras que aquellos historiadores que se ocupan de un campo más amplio que el de las actividades especializadas de los hombres

se interesan, igualmente, en lo contrario: en lo que distingue a una persona, una cosa, una situación, una pauta de experiencias, individuales o colectivas, de otras. Cuando tales historiadores tratan de describir y explicar, por ejemplo, la Revolución francesa, lo último que procuran hacer es concentrar su atención exclusivamente en las características que la Revolución francesa tiene en común con otras revoluciones; abstraer tan solo las características recurrentes, formular una ley con base en ellas, o al menos una hipótesis, de lo cual algo semejante a la estructura de todas las revoluciones en cuanto tales (o, más modestamente, de todas las revoluciones europeas) y, por consiguiente, de esta revolución en particular, pudiese inferirse confiablemente, en principio. Si fuese factible, esta sería la tarea de la sociología, que entonces tendría respecto de la historia la posición de una ciencia «pura», con su aplicación. La validez de los títulos que diga tener esta sociología para que se le reconozca como ciencia natural es harina de otro costal, y esto no está relacionado directamente con la historia, cuyas tareas son diferentes. La finalidad inmediata de los historiadores narrativos (como se ha repetido tantas veces), cualquiera que sea, aparte de esta, es pintar el retrato de una situación o de un proceso, el cual, como todos los retratos, pretende capturar la configuración única y las características peculiares de su objeto particular; no la de ser un rayo X que elimine todo, salvo lo que muchos sujetos tienen en común. Ahora esto es una verdad trillada, pero lo que tiene que ver con la posibilidad de transformar la historia en una ciencia natural no siempre se ha entendido claramente. Dos grandes pensadores lo como prendieron y lidiaron con el problema: Leibniz y Hegel. Ambos hicieron esfuerzos heroicos por tender un puente sobre el abismo, mediante doctrinas tales como las de las «esencias individuales» y los «universales concretos», desesperado intento dialéctico de fusionar la individualidad y la universalidad. La brillantez imaginativa de las construcciones metafísicas en las que el paso del Rubicón es deducible de la esencia de Julio César, o las inevitabilidades aún más ambiciosas de la *fenomenología*, y su fracaso, nos indican el carácter fundamental del problema.

Una manera de apreciar este contraste consiste en comparar dos acepciones de la humilde palabra «porque». Max Weber, cuyo análisis de

este problema es muy esclarecedor, se preguntó a sí mismo en qué condiciones acepto como adecuada la explicación de una acción o actitud individual determinada, y si estas condiciones son las mismas que las que se requieren en las ciencias naturales; es decir, trató de analizar qué se entiende por explicación racional en estos campos contrastados. Si lo he entendido correctamente, el tipo de argumento que emplea reza más o menos como sigue: En el supuesto de que un médico me informe de que su paciente se recuperó de una pulmonía porque le inyectó penicilina, ¿qué fundamentos racionales tengo para aceptar este «porque»? Mi creencia es racional solamente si tengo fundamentos racionales para aceptar la proposición general que dice: «La penicilina es eficaz contra la pulmonía», proposición causal establecida por el experimento y la observación, que no hay razón para aceptar, a menos que, en efecto, se haya llegado a ella por los métodos válidos de la deducción científica. Ninguna cantidad de reflexión general justificaría que aceptase yo esta proposición general (o su aplicación, en un caso dado) a menos que sepa yo que ha sido o podría ser verificada experimentalmente. El «*porque*» en este caso indica una afirmación de que se ha establecido en efecto una correlación *de facto* entre la penicilina y la curación de la pulmonía. Esta correlación me podrá parecer o no asombrosa; esto no afecta su realidad; la investigación científica —cuya lógica, pensamos ahora, es hipotético-deductiva— establece su verdad o probabilidad; y esto pone punto final al asunto.

Por otra parte, si se me dice, en el transcurso de una narración histórica (o en una novela, o en la vida de todos los días) que a x no le pareció bien la conducta de y, porque x era débil y y arrogante y fuerte; o que x perdonó el insulto recibido de y, porque le tenía a este demasiado aprecio para sentirse agraviado; y si, habiendo aceptado estas aseveraciones de «*porque*» como explicaciones adecuadas de la conducta de x y de y, se me conmina a que mencione la ley general en la que me estoy apoyando, conscientemente o no, que «abarque» estos casos, ¿qué sería razonable responder? Bien podría salir yo con algo como «el débil resiente a menudo las acciones del arrogante y del fuerte», o «los seres humanos perdonan los insultos de aquellos a quienes aman». Pero suponiendo que luego se me pregunte qué pruebas concretas tengo yo de la verdad de estas proposiciones generales,

cuáles son los experimentos científicos que yo o cualquier otra persona hemos realizado para verificar estas generalizaciones, y en cuántos casos observados y comprobados se apoyan, es más que probable que no sepa qué responder. Aunque sea yo capaz de citar algunos ejemplos de mi propia experiencia, o de la de otros, de la actitud del débil frente al fuerte, o de la conducta de las personas capaces de amor y amistad, quizás me diga despectivamente un psicólogo —o cualquier otro devoto del método científico— que el número de ejemplos que he citado es risiblemente insuficiente para considerarlo testimonio adecuado de una generalización de tales alcances; que ninguna ciencia respetable habría de aceptar tan corto número de casos positivos o negativos, los cuales, además, no han sido observados en condiciones científicas, como base para una seria pretensión de formular leyes; que tales procedimientos son impresionistas, vagos, precientíficos; que no merecen que se les reconozca como fundamento de una hipótesis científica. Y, además, se me podrá decir que lo que no puede formar parte de una ciencia natural no puede ser calificado de plenamente racional, sino únicamente de aproximación (de «esbozo de explicación»).

En este enfoque está implícito el criterio de Descartes: postular a los métodos de las matemáticas (o de la física) como dechados de todo pensamiento racional. No obstante, la explicación que he dado en términos de las actitudes normales de los débiles ante los fuertes, o de los amigos entre sí, sería aceptada, por supuesto, por la mayoría de los seres racionales (entre ellos, por los escritores y lectores de historia) como explicación adecuada de la conducta de cierto individuo en determinada situación. Esta clase de explicación quizá sea inaceptable en un tratado de ciencia natural; pero, en el trato con otros, o en la descripción de sus acciones, la aceptamos, por considerarla tanto normal como razonable; ni como inevitablemente somera, ni mal considerada, ni dudosa, ni como necesitada de confirmación en el laboratorio. Por supuesto, en cualquier caso podríamos estar equivocados; equivocados acerca de hechos particulares que deberían explicarse acerca de las actitudes de unos individuos para con otros, o en dar por sabidas las generalizaciones implícitas en nuestro juicio; quizá estas necesiten ser corregidas por el psicólogo o el sociólogo. Pero de que podamos incurrir en error, en un caso particular, no se sigue que esta

clase de explicación caiga sistemáticamente en el error, y que siempre se le podría o debería sustituir por algo menos superficial, más inductivo, más semejante a la única clase de prueba que se acepta, por ejemplo, en la biología.

Si ahondamos en nuestra indagación y preguntamos por qué tales explicaciones —tales usos de «porque»— son aceptadas por los historiadores, y qué queremos dar a entender cuando decimos que es racional aceptarlas, la respuesta será indudablemente la de que aquello a lo que, en la vida común y corriente, llamamos explicaciones adecuadas, no suele apoyarse en muestras específicas de razonamiento científico, sino en nuestra experiencia, en general; en nuestra capacidad de comprender los hábitos de pensamiento y de acción encarnados en las actitudes y en los comportamientos humanos; en lo que llamamos conocimiento de la vida, o sentido de la realidad. Si alguien nos dice: «*x* perdonó a *y* *porque* lo quería» o «*x* mató a *y* *porque* lo odiaba», aceptamos fácilmente estas proposiciones, porque, junto con las proposiciones en las que pueden generalizarse, casan con nuestra experiencia; porque pretendemos saber cómo son los hombres; no, por norma, en virtud de la cuidadosa observación de los mismos como especímenes psicológicos (como recomienda Taine), o como miembros de alguna extraña tribu cuya conducta es oscura para nosotros y solo puede colegirse de la observación (preferiblemente controlada), sino porque decimos que sabemos (no siempre justificablemente) qué es en lo esencial un ser humano; en particular, un ser humano perteneciente a una civilización no muy distinta de la nuestra, y, por consiguiente, que piensa, quiere, y siente o actúa de manera que (con razón o sin ella) suponemos que es inteligible para nosotros; porque se parece suficientemente a la nuestra propia o a la de otros seres humanos, cuyas vidas están entretreídas con la nuestra.

Esta clase de «*porque*» no es el de la inducción o el de la deducción, sino el «*porque*» de la comprensión —*Verstehen*—, del reconocimiento de que determinada conducta es parte de un patrón de actividad que podemos comprender; que podemos recordar o imaginar, y que describimos en términos de las leyes generales que no es posible explicitar en su *totalidad* (y menos aún organizar en sistema), pero sin el cual no es concebible la

textura de la vida humana normal, social o personal. Cometemos errores; podemos ser superficiales, poco observadores, ingenuos, carentes de imaginación; no tomar en cuenta suficientemente los motivos inconscientes, o las consecuencias que no se buscaron, o el juego del azar, o de algún otro factor; podemos proyectar el presente en el pasado, o suponer acríticamente que las categorías y los conceptos de nuestra civilización son válidas para culturas remotas en las que no encajan. Pero aun cuando una explicación o uso del «*porque*» o del «*por lo tanto*» pueda ser rechazada o puesta en tela de juicio por cualquiera de estas razones, o por otro centenar de motivos (que bien podrían proporcionarnos los descubrimientos científicos de la física o de la psicología, por ejemplo, que desmienten las cómodas suposiciones del sentido común), *todas* esas explicaciones no pueden rechazarse *in toto* en favor de procedimientos inductivos derivados de las ciencias naturales; pues tal cosa nos dejaría en el aire: el contexto en el cual pensamos, actuamos, esperamos que se nos comprenda y responda, quedaría destruido.

Cuando entiendo la oración que alguien expresa, mi pretensión de saber lo que significa no se basa, por norma, en la conclusión (a la que he llegado inductivamente) de que la probabilidad estadística es que los ruidos que emite están, en efecto, relacionados y son expresivos de la manera que entiendo que lo están, conclusión derivada de una comparación, de los sonidos que emite con otros muchos sonidos que un gran número de personas han emitido en situaciones equivalentes, en el pasado. No debe confundirse esto con el hecho de que, si se me obliga a justificar mi afirmación, podría yo llevar a cabo un experimento que comprobaría de alguna manera mi opinión. No obstante, mi creencia suele ser mucho más fuerte que aquella que cualquier proceso de razonamiento ejecutable por mí, con vistas a corroborarla en una ciencia natural, se consideraría que la justificaba. Sin embargo, no por esta razón consideramos que tales afirmaciones de que se tiene un conocimiento son menos racionales que las convicciones científicas, y menos aún que sean arbitrarias. Cuando digo que sé que *x* perdonó a *y* porque lo quería, o era demasiado bonachón para abrigar un rencor, a lo que estoy apelando en última instancia es a mi propia experiencia (o a la de mi sociedad) e imaginación, a mi conocimiento (o el

de mis asociados) de lo que tales relaciones han sido y pueden ser. Este conocimiento, ya sea propiamente mío, o haya depositado en él mi confianza (que lo haya aceptado acríticamente), a menudo podrá estar equivocado y llevarme a cometer errores —un freudiano o un marxista quizá me abran los ojos a muchas cosas que no había entendido aún—, pero si *todo* ese conocimiento se tuviese que rechazar, a menos que pudiese resistir las pruebas científicas, no podría yo ni pensar, ni actuar de ninguna manera.

El mundo de las ciencias naturales es el mundo del observador externo que se percata tan cuidadosa y desapasionadamente como puede de la copresencia o de la sucesión (o falta de la misma), o del grado de correlación, de las características empíricas. Al formular una hipótesis científica, tengo que partir, al menos en teoría, de la suposición inicial de que, que yo sepa, cualquier cosa podría ocurrir junto a, o antes o después, o simultáneamente con cualquier otra cosa; la naturaleza está llena de sorpresas; debo dar por sabido lo menos posible; corresponde a las ciencias naturales establecer leyes generales que registren lo que ocurre con máxima frecuencia, o invariablemente. Pero en los asuntos humanos, en el juego recíproco de unos hombres con otros, de sus sentimientos, pensamientos, elecciones, ideas acerca del mundo, o de los demás hombres, o de ellos mismos, sería absurdo empezar de esta manera (y llevado a sus extremos, imposible). No parto de una ignorancia que deja todas las puertas abiertas —o al mayor número posible de las mismas—, pues no soy aquí primordialmente un observador externo, sino que yo mismo soy un actor; comprendo a otros seres humanos, y sé lo que es tener motivos, sentimientos y obedecer a reglas; porque también soy humano, y porque ser activo —es decir, desear, tener la intención de, trazar planes, especular, hacer, reaccionar ante otros con plena conciencia, percatarme de mi situación respecto de otros seres conscientes y del ambiente no humano— es *eo ipso* estar entregado a la tarea de encajar constantemente fragmentos de la realidad en una sola configuración omnicomprendiva, que supongo que vale para los demás, y a la cual llamo realidad. Cuando de veras logro hacer esto —cuando me parece que los fragmentos casan— lo llamo explicación; cuando en efecto casan, se me llama racional; si no casan bien,

si mi sentimiento de una armonía es en gran parte una ilusión, se me llama irracional, fantasioso, perturbado, bobo; cuando no casan de ninguna manera, se me llama loco.

Hasta aquí, en lo tocante a las diferencias de método. Pero existe también una profunda diferencia de miras entre los estudios científicos y los históricos. No buscan lo mismo. Permítaseme ilustrar esto con un ejemplo sencillo. Supóngase que leemos un texto escolar común, europeo o norteamericano, que constituya una muestra de la clase de prosa histórica elemental que la mayoría de nosotros ha tenido que estudiar. Reflexiones sobre la clase de explicación que encuentra uno (o solía encontrar) en obras comunes de este tipo, acerca de las causas de la Revolución francesa, por ejemplo. Es frecuente ver que se nos diga que fueron causas, entre otras — para mencionar solo los títulos de los encabezados—: *i*) la opresión de los campesinos franceses por la aristocracia, la Iglesia, el rey, etc.; *ii*) el desorden de la Hacienda pública; *iii*) el carácter débil o la estupidez de Luis XVI; *iv*) la influencia subversiva de los escritos de Voltaire, los Enciclopedistas, Rousseau y otros autores; *v*) la creciente frustración de las ambiciones de la burguesía francesa económicamente en ascenso, privada de la parte que le correspondía del poder político; y así sucesivamente. Podrá uno protestar contra la crudeza e ingenuidad de tales maneras de ver la historia: Tolstoi nos ha proporcionado varias despiadadas y divertidas parodias de las mismas y de sus ejecutantes. Pero si la angustia principal de uno es la que siente por el deseo de convertir a la historia en ciencia, su indignación debería adoptar una forma diferente y mucho más específica. Debería uno declarar que lo que aquí se manifiesta es una grotesca confusión de categorías; un ultraje al método científico. Pues el análisis de las circunstancias en que se encontraban los campesinos pertenece a la ciencia de la economía, o tal vez de la historia social; el de la política hacendaria francesa, a la ciencia de las finanzas públicas, que no es primordialmente un estudio histórico, sino que se funda (según algunos) en principios intemporales; la debilidad del carácter o del intelecto del rey materia de estudio de la psicología del individuo (o de la biografía); la influencia de Voltaire y de Rousseau pertenece a la historia de las ideas; la presión de las clases medias es tema sociológico, y así sucesivamente. Cada

una de estas disciplinas debe poseer sin duda su propio contenido fáctico, así como métodos, cánones, conceptos, categorías y estructura lógica privativos. Amontonarlos a todos ellos en uno solo, y soltar una lista de causas, como si todas perteneciesen al mismo nivel y tipo, es intelectualmente escandaloso: la cuerda formada con todos estos hilos heterogéneos tiene que destorcerse inmediatamente; luego, a cada uno de los hilos se le debe tratar por separado, en su propio casillero lógico. Tal sería la reacción de alguien que tomara en serio la proposición de que la historia es, o al menos debería ser, una ciencia natural o una combinación de ciencias naturales. Sin embargo, la verdad acerca de la historia —tal vez la verdad más importante de todas— es que la historia general es precisamente esta amalgama; un rico cocimiento compuesto de elementos aparentemente dispares; que consideramos de hecho a estas diferentes causas como factores en una sola sucesión unitaria —la de la historia de la sociedad francesa o de la nación francesa durante una porción particular del tiempo— y que, aun cuando puedan obtenerse grandes beneficios separando a este o aquel elemento para su análisis en un laboratorio especializado, sin embargo, tratarlos como si estuviesen auténticamente separados y fuesen corrientes aisladas que no se unen para formar un solo río, es desviarse muchísimo más brutalmente de lo que creemos que es la historia, que el indiscriminado irlos ensartando en un solo hilo de causas, como se hace en los ingenuos manuales escolares. «Historia es lo que hacen los historiadores», y lo que al menos algunos de ellos tienen como mira es responder a quienes desean que se les diga cuáles fueron los cambios importantes que ocurrieron en la vida pública francesa entre 1789 y 1794, y por qué tuvieron lugar. Queremos (idealmente, al menos) que se nos presente, ya que no una experiencia total —imposibilidad no solo lógica, sino práctica—, sí por lo menos algo lo suficientemente lleno y concreto para satisfacer nuestra concepción de la vida pública (que es también una abstracción, pero no un esquema deductivo, ni un modelo construido artificialmente) contemplado desde muchos puntos de vista, y de tantos niveles como sea posible; que incluya tanto componentes numerosos, múltiples factores y aspectos, como el más amplio y profundo conocimiento posible; el mayor poder analítico, la más profunda penetración y plena

imaginación que pueda presentar. Si se nos dice que no puede alcanzar tanto una ciencia natural —es decir, mediante la aplicación de modelos a la realidad, ya que los modelos solo pueden funcionar si su materia es relativamente tenue, constituida como lo está por hilos intencionalmente aislados de la experiencia, y no «gruesa», no con la textura constituida por los hilos entretejidos—, entonces la historia, si se propone tratar con el compuesto, y no con algún ingrediente del mismo meticulosamente seleccionado (cual debe ser), no habrá de ser, en este sentido, ciencia. Una mentalidad científica rara vez suele acompañar a la curiosidad o al talento históricos. Podemos utilizar las técnicas de las ciencias naturales para establecer fechas, ordenar los acontecimientos en el espacio y en el tiempo, excluir hipótesis insostenibles y sugerir nuevos factores explicativos (como han hecho tan notablemente la sociología, la psicología, la economía, la medicina), pero la función de todas estas técnicas (no obstante lo indispensables que son hoy) no puede ser sino subordinada, pues están determinadas por sus modelos específicos, y son, por consiguiente, «tenues», mientras que los grandes historiadores quieren describir, analizar y explicar lo que necesariamente es basto; tal es la esencia de la historia, sus propósitos, su orgullo y la razón de su existencia.

De la historia, y de otras explicaciones de la vida humana, se ha dicho a veces que son afines al arte. Lo que se suele querer decir con esto es que escribir acerca de la vida humana depende en gran medida de la habilidad descriptiva, del estilo, de la lucidez, de la elección de ejemplos, de la distribución del énfasis, de la vivacidad de la descripción, y demás cosas por el estilo. Pero existe un sentido más profundo, en el que la actividad del historiador es como la del artista. La explicación histórica es en gran medida el ordenamiento de los hechos descubiertos en configuraciones que nos satisfacen porque coinciden con la vida —con la variedad de la experiencia y la actividad humanas— como la conocemos y podemos imaginarla. Esta es la diferencia que distingue a los estudios humanísticos —*Geisteswissenschaften*— de los naturales. Cuando estas configuraciones contienen conceptos medulares o categorías que son efímeros, o se circunscriben a aspectos triviales o desusados de la experiencia humana, decimos de tales explicaciones que son someras, o impropias, o excéntricas,

y por estas razones no nos parecen satisfactorias. Cuando dichos conceptos son amplios, permanentes, estamos familiarizados con ellos, son comunes a muchos hombres y civilizaciones, experimentamos un sentimiento de realidad y de confiabilidad que se deriva de este mismo hecho, y consideramos la explicación bien fundada, seria, satisfactoria. En algunas ocasiones (raras) la explicación no solo encierra, sino que revela categorías fundamentales, de importancia universal, las cuales, una vez que se imponen a nuestra conciencia, reconocemos como subyacentes a toda nuestra experiencia; sin embargo, están tan apretadamente entretejidas con todo lo que somos y sentimos, y, por consiguiente, las damos hasta tal punto por sabidas, que el simple tocarlas es dar un vigoroso sacudimiento a todo el sistema; este estremecimiento lo produce el reconocimiento, y es capaz de alterarnos profundamente, como suele ocurrir cuando algo profundamente enterrado y fundamental que se ha conservado indisputado y en la oscuridad se ve iluminado repentinamente o se le saca de su marco, para verlo más de cerca. Cuando ocurre tal cosa, y especialmente cuando las categorías así descubiertas parecen tener validez para campo tras campo de la actividad humana, sin límites aparentes —de modo que aún no podemos decir hasta dónde se extenderán—, llamamos a tales explicaciones profundas, fundamentales, revolucionarias, y a quienes las profieren —Vico, Kant, Marx, Freud—, hombres de profunda penetración y genio.

Esta clase de explicación histórica está relacionada con el análisis moral y estético, en tanto que presupone concebir a los seres humanos, no solo como organismos en el espacio, cuyas regularidades de conducta pueden describirse y encerrarse en fórmulas que ahorran trabajo, sino como seres activos, que persiguen fines, que dan forma a sus propias vidas y a las de los demás, que sienten, reflexionan, imaginan, crean, mantienen interacción constante y se intercomunican con otros seres humanos; en pocas palabras, que están entregados a todas las formas de experiencia que entendemos, porque participamos en ellas, y no las vemos solo como observadores externos. Esto es lo que se llama ver las cosas desde dentro: y hace posible, y por cierto inevitable, una explicación cuya función primaria no es predecir o extrapolar, o al menos controlar, sino acomodar a los vagos y escurridizos objetos de los sentidos, de la imaginación, del intelecto en la

sucesión fundamental de configuraciones a la que llamamos normal, y que constituye el criterio último de realidad en contra de la ilusión, de la incoherencia, de la ficción. La historia no es sino la proyección mental hacia el pasado de esta actividad de selección y ajuste; la búsqueda de coherencia y unidad, junto con el intento de refinarlas con toda la escurpulosidad de que somos capaces, trayendo en su ayuda a todo lo que nos parece útil, a todas las ciencias, a todos los conocimientos y destrezas, a todas las teorías que hemos ido adquiriendo, vengan de donde vengan. Por esto, ciertamente, es por lo que hablamos de la importancia de tomar en cuenta imponderables al formar juicios históricos, o de la importancia que tiene la facultad de juicio, la cual parece misteriosa solo a quienes parten del prejuicio de que su inducción, su deducción y su percepción sensorial son las únicas fuentes legítimas o, por lo menos, los únicos métodos certificados para justificar las pretensiones de conocimiento. A quienes, sin resonancias místicas, insisten en la importancia del sentido común, o en el conocimiento de la vida, o de la amplitud de la experiencia, o de la capacidad de mostrar simpatía o tener imaginación, o de la sabiduría natural, o de la «profundidad» de una penetración intelectual —todos estos atributos normales y empíricos—, se hacen sospechosos de tratar de meter de contrabando alguna suerte de ilícita facultad metafísica solo porque el ejercicio de estos dones tiene relativamente poco valor para quienes se ocupan de la materia inanimada, para los físicos o los geólogos. La capacidad de comprender el carácter de las personas, el conocimiento de la manera como probablemente reaccionarán las unas ante las otras, la capacidad de «penetrar» en sus motivos y principios, el movimiento de sus pensamientos y sentimientos (y esto es válido otro tanto respecto del comportamiento de las masas, o del desarrollo de las culturas), estos son los talentos indispensables para los historiadores, pero no (o no en el mismo grado) para quienes cultivan las ciencias naturales. La capacidad de conocer, que es como conocer el carácter o el aspecto de alguien es tan esencial para el historiador como el conocimiento de los hechos. Sin un suficiente conocimiento de hechos, una construcción histórica quizá no sea más que una ficción coherente; obra de la imaginación romántica; huelga decir que, si pretende ser cierta, tanto ella, como las generalizaciones que

contenga, tendrán que estar encadenadas a la realidad mediante la verificación de los hechos, como en cualquier ciencia natural. No obstante, aun cuando en este sentido último lo que se entiende por real y verdadero es idéntico en la ciencia natural, en la historia y en la vida común subsisten, no obstante, unas diferencias tan grandes como las semejanzas.

Esta noción de lo que hacen los historiadores cuando explican tal vez arroje luz sobre algo que anteriormente mencionamos; a saber, la idea de la sucesión inexorable de las etapas de desarrollo, la cual hacía no solo erróneo, sino absurdo, suponer que *Hamlet* podía haber sido escrito en la Corte de Gengis Kan, o que Richelieu podía haber puesto en práctica las políticas de Bismarck. Pues esta clase de certidumbre no es algo que derivemos de una cuidadosa investigación inductiva de las condiciones prevalecientes en la Mongolia Exterior, en comparación con las de la Era Isabelina en Inglaterra, o de las relaciones políticas entre las grandes potencias en el siglo XIX, en comparación con las del siglo XVII, sino de un sentido más fundamental de qué es lo que casa con qué. Nos representamos la sucesión histórica como algo afín al crecimiento de la personalidad de un individuo; sugerir que un niño piensa, o desea, o actúa como un adulto, o viceversa, es algo que rechazamos, fundándonos en nuestra propia experiencia directa (no estoy pensando en la introspección al decir esto, sino en el conocimiento de la vida; algo que surge de la interacción con los demás y el entorno de uno, y que constituye el sentido de la realidad). Nuestra concepción de la civilización es análoga a esto. No pensamos que sea necesario enumerar todas las maneras específicas en que un nómada salvaje difiere de un europeo del Renacimiento, ni nos preguntamos cómo —qué pruebas inductivas tenemos de la proposición contingente de qué— la cultura del Renacimiento no es solo diferente de la Mongolia exterior de hace dos mil años, sino que representa una fase más madura del desarrollo humano. La proposición de que la cultura del Renacimiento no precedió tan solo, sino que no pudo haber precedido, a la etapa nómada en el desarrollo continuo al que llamamos una sola cultura, es algo tan estrechamente vinculado a nuestra concepción de cómo viven los hombres, de lo que son las sociedades, de cómo se desarrollan, y en verdad con el significado mismo de nuestros conceptos de hombre, desarrollo, sociedad, que es

lógicamente anterior a nuestras investigaciones, y no su meta ni su producto. No es tanto que no necesite de justificación por sus métodos o resultados, como que es lógicamente absurdo tratar de reforzarla de esta manera. Por esta razón podría uno vacilar ante la idea de llamar empírico a este conocimiento, ya que no es confirmable ni corregible mediante los métodos empíricos normales, en relación con los cuales funciona como base; como marco de referencia. Pero tampoco es, por supuesto, *a priori* (como Vico y Hegel, quienes mostraron una original penetración al respecto, dan a entender a veces), si por esto se entiende que se le alcanza de alguna manera especial, no naturalista. El reconocimiento de las categorías fundamentales de la experiencia humana difiere, tanto de la adquisición de información empírica, como del razonamiento deductivo; tales categorías son lógicamente anteriores a ambos y son los menos sujetos a cambio de todos los elementos que constituyen nuestro conocimiento. Sin embargo, no son inalterables; y podemos preguntarnos de qué manera este o aquel cambio en ellas podría afectar a nuestra experiencia. Es posible, aunque no fácil *ex hypothesi*, concebir seres cuyas categorías de pensamiento y percepción difiriesen radicalmente de las nuestras; cuanto mayores fuesen esas diferencias tanto más difícil sería comunicarnos con ellos, o, de continuar el proceso, considerarlos como seres humanos o conscientes; o, si el proceso llega demasiado lejos, siquiera concebirlos.

Es corolario de todo esto que una de las dificultades a que se enfrentan los historiadores, y que no fastidia a los científicos de la naturaleza, es la de reconstruir lo que ocurrió en el pasado en términos, no solo de nuestros propios conceptos y categorías, sino también del aspecto que dichos acontecimientos deben de haber tenido para quienes participaron en ellos, o para quienes se vieron afectados por los mismos —hechos psicológicos que, a su vez, influyeron en los acontecimientos—. Ya es bastante difícil adquirir una conciencia adecuada de lo que somos y de lo que nos proponemos, y de cómo hemos llegado a lo que hemos llegado, para que también se nos pida aclarar las características de la conciencia del mundo y de sí mismas de personas situadas en situaciones distintas de la nuestra; sin embargo, eso es lo que se espera del verdadero historiador. Los químicos y los físicos no están obligados a averiguar los estados mentales de Lavoisier ni de Boyle; y

menos de las masas ignorantes de los hombres. Los matemáticos no tienen por qué preocuparse de la manera general de ver las cosas de Euclides o de Newton. Los economistas, en tanto que, economistas no necesitan captar la visión interior de Adam Smith ni la de Keynes, y menos aún la de sus contemporáneos menos dotados. Pero es tarea ineludible del historiador, que es algo más que un simple compilador o esclavo de una doctrina o de un partido, preguntarse no solo qué ocurrió (en el sentido de acontecimientos públicos observables), sino también qué debió parecerles la situación a los griegos o a los romanos, a Alejandro o a Julio César, y sobre todo, a Tucídides, a Tácito o a los cronistas medievales anónimos, o a los ingleses o a los alemanes en el siglo XVI, o a los franceses en 1789 o a los rusos en 1917, o a Lutero, o a Cromwell, o a Robespierre, o a Lenin.

Esta suerte de proyección imaginativa de nosotros mismos en el pasado, el intento de captar conceptos y categorías que difieren de las del investigador mediante conceptos y categorías que no pueden ser sino las suyas propias, es una tarea de la que nunca podrá estar seguro de realizar cabalmente, no obstante lo cual no puede renunciar a ella. Trata de aplicar pruebas científicas a sus conclusiones, pero no le habrá de servir de mucho. Pues es ahora lugar común que las fronteras entre hecho e interpretación son borrosas y cambiantes y que lo que desde una perspectiva es hecho desde otra es interpretación. Aun cuando los métodos químicos, paleográficos y arqueológicos nos dan algunos duros guijarros de hechos indudables, no podemos eludir la tarea de la interpretación, pues nada vale como interpretación histórica a menos que intente contestar la pregunta de qué les tiene que haber parecido el mundo a otros individuos o sociedades, si queremos tomar a sus actos y palabras como los actos y palabras de seres humanos ni totalmente iguales a nosotros ni tan diferentes que no encajen en nuestro pasado común. Sin una capacidad para la simpatía y de imaginación superior a las que se requieren del físico, no se puede tener visión ni del pasado ni del presente, ni de otros ni de nosotros mismos; cuando se carece de ellas totalmente, el pensamiento común y corriente — así como el pensamiento histórico— no puede funcionar en lo más mínimo.

El contraste que estoy tratando de establecer no se traza entre dos exigencias humanas permanentemente opuestas, pero complementarias: una

de unidad y homogeneidad, la otra de diversidad y heterogeneidad, que Kant aclaró tanto^[9]. El contraste en el que estoy pensando se da entre tipos de conocimiento diferentes. Cuando se incita a los judíos, en la Biblia, a tratar bien a los extranjeros, «y no angustiarás al extranjero: pues vosotros sabéis cómo se halla el alma del extranjero, ya que extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto»^[10], este conocimiento no es deductivo ni inductivo, ni se funda en la inspección directa, sino que es afín al «sé» de «sé lo que es tener hambre y ser pobre» o «sé cómo funcionan los organismos políticos», o «sé lo que es ser brahmín». Esto no es (para usar la útil clasificación de Gilbert Ryle) ni el «saber que» que nos proporcionan las ciencias, ni el «saber como» característico de una destreza o disposición, ni el conocimiento de la percepción directa, del estar familiarizado, de la memoria, sino el tipo de conocimiento que un administrador o un político tiene que poseer acerca de los hombres con los que está tratando. Si el historiador (o, por lo demás, el comentarista contemporáneo de los acontecimientos) está escasamente dotado de esto, si solo puede apoyarse en técnicas inductivas, entonces, por más precisos que sean sus descubrimientos de hechos, seguirán siendo los de un anticuario, de un cronista o, en el mejor de los casos, de un arqueólogo, pero no los de un historiador. No es solo su erudición o la creencia en teorías sobre la conducta humana lo que permitió a Marx o a Namier escribir historia de primera calidad.

Quizás pueda arrojarse algo de luz sobre esta cuestión comparando el método histórico con el de la lingüística, o el de los estudios literarios. Ningún erudito podría enmendar un texto sin poseer la capacidad (para lo que no existe técnica) de «penetrar en el espíritu» de otra sociedad o época. Los cerebros electrónicos no pueden efectuar esto: pueden darnos otras posibles combinaciones de letras, pero no elegir entre las mismas con éxito, ya que las reglas infalibles de la programación todavía no se han formulado. ¿Cómo llegan los eruditos dotados a atinar en sus enmiendas? Hacen todo lo que exigiría la más rigurosa de las ciencias naturales; se empapan del texto de sus autores; comparan, contrastan, manipulan combinaciones como el más consumado de los descifradores de códigos; quizás crean en la utilidad de utilizar métodos estadísticos y cuantitativos; formulan hipótesis

y las someten a prueba; y todo esto bien podrá ser indispensable, pero no es suficiente. Al final, lo que los guía es un sentido (que se va formando en el estudio de los testimonios) de lo que un autor dado podría, o no podría, haber dicho; de lo que encaja o no en la configuración general de su pensamiento. Esto (permítaseme repetirlo) no es la manera como demostramos que la penicilina cura la pulmonía.

Tal vez el abismo más profundo que separa a los estudios históricos de los científicos se tienda entre el punto de vista del observador y el del actor. Fue esto lo que puso de relieve el contraste entre lo «interior» y lo «exterior» que Vico inició y continuaron luego los alemanes, y que les parece tan sospechoso a los positivistas modernos; entre las preguntas de «¿cómo?», o «¿qué?», o «¿cuándo?», por una parte, y las preguntas de «¿por qué?», «¿conforme a cuál regla?», «¿con qué fin?», «¿por cuál motivo?», por otra parte. Escribe en la diferencia entre la categoría de simple contigüidad o sucesión (las correlaciones a que todas las ciencias pueden reducirse en última instancia) y la de coherencia e interpretación; entre el conocimiento fáctico y la comprensión. Solo esta última hace inteligible la célebre identidad en la diferencia (que los filósofos idealistas exageraron y de la que abusaron) en virtud de la cual concebimos que uno y el mismo punto de vista se expresa con manifestaciones diversas, y percibimos afinidades (a veces difíciles, cuando no imposibles, de formular) entre el vestido de una sociedad y su moral, su sistema de justicia y el carácter de su poesía, su arquitectura y sus hábitos domésticos, sus ciencias y sus símbolos religiosos. Es este el famoso «espíritu de las leyes» de Montesquieu (o de las instituciones) que pertenecen a una sociedad. Ciertamente, solo esto da su sentido cabal a la noción misma de pertenecer; sin ella no comprenderíamos qué es lo que se quiere dar a entender cuando se dice que algo pertenece a, o es característico o típico de, una edad, un estilo o un punto de vista; ni, a la inversa, sabríamos qué es que una interpretación sea anacrónica, qué es lo que se entiende por incompatibilidad entre un fenómeno dado y su supuesto contexto en el tiempo; esta clase de atribución errada es diferente en especie de la incongruencia formal, o colisión lógica de teorías o proposiciones.

Un interés concentrado en sucesos, personas o situaciones particulares^[11] en cuanto tales y no como casos particulares de una generalización, es un requisito previo de ese sentido histórico que, como el sentido de la oportunidad en los agentes que persiguen algún propósito en particular, se ve agudizado por el amor, el odio o el peligro; es esto lo que nos guía para comprender, descubrir y explicar. Cuando los historiadores aseveran proposiciones particulares como la de «Lenin desempeñó un papel decisivo en la realización de la Revolución rusa», o «sin Winston Churchill la Gran Bretaña habría sido derrotada en 1940», los fundamentos racionales de tales afirmaciones, cualquiera que pueda ser su grado de plausibilidad, no son idénticos a generalizaciones del tipo de «tales hombres, en tales circunstancias, comúnmente afectan a los acontecimientos de esta manera», las cuales cuentan con testimonios excesivamente flojos; pues no sometemos a prueba a las proposiciones solo (o ciertamente, en general) mediante sus vínculos lógicos con tales proposiciones generales (o esquemas explicativos) sino, antes bien, en términos de su congruencia con la imagen que nos hemos forjado de una situación específica. No es posible llevar a cabo el análisis de este tipo de conocimiento en un conjunto finito de proposiciones generales y particulares, categóricas e hipotéticas. Todo juicio por nosotros formulado, ya sea en el pensamiento histórico, o ya sea en la vida de todos los días, encierra ideas y proposiciones generales sin las cuales no puede haber pensamiento o lenguaje. A veces, algunas de estas generalizaciones pueden enunciarse claramente y combinarse para la formación de modelos; cuando ocurre esto, surgen las ciencias naturales. Pero el lenguaje descriptivo y explicativo de los historiadores, porque tratan de registrar, o de analizar, o de dar cuenta y razón de fenómenos específicos o inclusive únicos en cuanto tales^[12] —las más de las veces por sí mismos—, no puede reducirse, sin residuo, por esa misma razón, a tales fórmulas generales, y menos aún a modelos y a sus aplicaciones. Todo intento de hacerlo se verá frenado desde el principio por el descubrimiento de que la materia de estudio implica una «gruesa» textura de entrecruzadas, perpetuamente cambiantes, y fusionantes creencias y suposiciones inconscientes y conscientes, algunas de las cuales son imposibles de formular, aunque todas sean difíciles, a pesar de lo cual en ellas se fundan

nuestras concepciones y nuestros actos racionales, los cuales, ciertamente, los exhiben o articulan. Esta es la telaraña de que habla Taine, y solo es posible avanzar un poco (no se puede decir de antemano hasta dónde) hacia el aislamiento y la descripción de sus ingredientes, si se provoca a nuestra racionalidad para hacerlo. Y aun si lográsemos hacer explícitas a todas (lo cual es absurdo) o a muchas (lo que no es factible) de nuestras proposiciones o creencias generales, tal realización no nos acercaría mayor cosa al ideal científico; pues entre un conjunto de generalizaciones —o de nudos sin analizar de las mismas— y la construcción de un modelo, queda aún mucho campo difícil de cruzar, o impasable: las generalizaciones tienen que exhibir un grado excepcional de constancia y conexión lógica para poder cruzar ese campo.

¿Cómo habremos de llamar a la facultad que exterioriza un artista al elegir sus materiales con una finalidad particular; o la que un político o un publicista necesita cuando adopta una política o expone una tesis, el grado de cuyo éxito dependerá de la medida de su sensibilidad a las circunstancias y a los caracteres humanos, y al juego recíproco específico que se dé entre ellos, con los cuales y sobre los cuales está trabajando? La *Wirkungszusammenhang*, la estructura o configuración general de la experiencia, es algo cuya comprensión podrá ser excepcionalmente valiosa para los hombres de ciencia, pero que es absolutamente indispensable para el historiador. Sin ella, en el mejor de los casos, no pasará de ser un cronista o un especialista técnico; en el peor de los casos, será un deformador de los hechos, y un autor de ínfimas novelas. Podrá alcanzar precisión, objetividad, lucidez, calidad literaria, amplitud de conocimientos, pero a menos que trasmita una visión reconocible de la vida y exteriorice ese sentido de lo que encaja en una situación dada, o lo que no encaja, que constituye la prueba última de la cordura; una percepción de una *Gestalt* social que por norma no puede ser formalizada en términos, por ejemplo, de una teoría de campo; a menos que posea una capacidad mínima para esto, el resultado no será reconocido por nosotros como cuenta y razón de la realidad; es decir, de lo que los seres humanos, según entendemos el término, podrían haber sentido, o pensado, o hecho.

Si no me equivoco, fue L. B. Namier quien en cierta ocasión dijo, acerca del sentido de lo histórico, que no existía un atajo *a priori* conducente a un conocimiento del pasado; lo que ocurrió realmente solo puede establecerse mediante una escrupulosa investigación empírica, a través de la investigación, en la acepción normal del término. Lo que se entiende por sentido histórico no es el conocimiento de lo que ocurrió, sino de lo que *no* ocurrió. Cuando un historiador, al tratar de decir qué es lo que ocurrió y por qué ocurrió, rechaza la infinidad de posibilidades que lógicamente se le ofrecen, que en su gran mayoría son patentemente absurdas y, a la manera de un detective, investiga únicamente aquellas posibilidades que tienen al menos alguna plausibilidad inicial, es este sentido de lo que es plausible —de lo que los hombres, por ser hombres, podrían haber hecho o sido—, lo que constituye el sentido de coherencia con las configuraciones de la vida que he tratado de indicar. Palabras tales como plausibilidad, probabilidad, sentido de la realidad, sentido histórico, denotan categorías cualitativas típicas, que distinguen a los estudios históricos, en contraposición a las ciencias naturales, que tratan de actuar cuantitativamente. Esta distinción que se originó en Vico y Herder, y fue desarrollada por Hegel y (*malgré soi*) por Marx, Dilthey y Weber también, tiene importancia fundamental.

Las dotes que necesitan los historiadores son diferentes de las de los científicos de la naturaleza. Estos últimos tienen que abstraer, generalizar, idealizar, calificar, disociar ideas normalmente asociadas (pues la naturaleza está repleta de extrañas sorpresas, y debe darse por sabido lo menos posible); deducir, establecer con certeza, reducir todo al máximo grado de regularidad, de uniformidad y, en la medida de lo posible, de pautas repetitivas intemporales. Los historiadores no pueden cumplir su cometido sin poseer una capacidad considerable para pensar en términos generales; pero necesitan, además, atributos peculiares: capacidad para la integración, para percatarse de semejanzas y diferencias cualitativas; sentido de la manera única en que diversos factores se combinan en la situación particular concreta; que tiene que ser, a la vez, no tan diferente de cualquier otra situación que constituya una interrupción total en el flujo continuo de la experiencia humana, ni tan estilizada y uniforme que resulta ser criatura

obvia de la teoría y no de carne y hueso. Las capacidades que se necesitan son más las de asociación que las de disociación; de percibir la relación de las partes con el todo, de sonidos o colores particulares con las múltiples melodías o cuadros posibles de los que podrían formar parte; de los vínculos que conectan a los individuos vistos y saboreados como individuos, y no primordialmente como casos particulares de tipos o de leyes. Es esto lo que Hegel trató de colocar bajo el encabezado de la «Razón» sintetizadora, en contraposición al «Entendimiento» analítico; y de proporcionarle su propia lógica. Es la «lógica» que resultó incapaz de una clara formulación o utilidad; es la que no puede incorporarse a los cerebros electrónicos. Tales dotes guardan relación con la práctica, tanto como con la teoría; quizá más directamente con la práctica. El hombre que carece de inteligencia común puede ser un físico genial, pero no un historiador; ni siquiera mediocre. Algunas características indispensables a los historiadores (aun cuando no suficientes por sí solas para obrar) son más afines a las que se necesitan en el comercio humano activo que a las del gabinete, el laboratorio o el claustro. La capacidad para asociar los frutos de la experiencia de manera tal que permita a sus poseedores distinguir, sin el auxilio de reglas, lo medular, permanente o universal, de lo superficial, transitorio o local; esto es, lo que imprime carácter de concreto y plausibilidad, su aliento vital, a las narraciones históricas. La destreza para establecer hipótesis mediante la observación, o la memoria o procedimientos inductivos, aun cuando sea en última instancia indispensable para el descubrimiento de todas las formas de verdad acerca del mundo, no es la más rara de las cualidades que necesitan los historiadores, ni es el deseo de descubrir recurrencias y leyes un síntoma de talento histórico.

Si nos preguntamos cuáles han sido los historiadores que han despertado el máximo de perdurable admiración, encontraremos, creo yo, que no son ni los más ingeniosos, ni los más exactos, ni aun los descubridores de hechos nuevos o de conexiones causales, sino aquellos que (como con los novelistas imaginativos) nos presentan a hombres, o sociedades o situaciones en múltiples dimensiones, en muchos niveles intersecantes simultáneamente; escritores en cuyos relatos las vidas

humanas, y sus relaciones así entre sí y con el mundo externo, son lo que sabemos (cuando nos sentimos especialmente lúcidos e imaginativos) que pueden ser. Las dotes que necesitan tener los hombres de ciencia no son estas: tienen que estar dispuestos a poner todo en tela de juicio; a forjar atrevidas hipótesis no relacionadas con los procedimientos empíricos de costumbre, y llevar sus conclusiones lógicas tan lejos como puedan, libres del control del sentido común o del miedo a apartarse demasiado de lo que es normal o posible en el mundo. Solo así se descubrirán nuevas verdades y las relaciones entre ellas; verdades que en física o en matemáticas, lo mismo que en psicología o antropología, no dependen de conservar el contacto con la experiencia común humana. En este sentido, querer que la historia se acerque a la condición de ciencia natural es pedirle que contradiga su esencia.

Se acepta, en general, que lo opuesto a captar la realidad es la tendencia a la fantasía o a la utopía. Pero quizá haya más de una forma de desafiar a la realidad. ¿No será que ser acientífico es desafiar, sin buena razón lógica o empírica, hipótesis y leyes establecidas; mientras que ser ahistórico es lo contrario: ignorar o torcer nuestra concepción de acontecimientos, personas, situaciones particulares en nombre de leyes, teorías, principios derivados de otros campos, lógicos, éticos, metafísicos, científicos, que la naturaleza del medio hace inútiles? ¿Qué otra cosa hacen los teóricos a quienes llamamos fanáticos, porque su fe en determinada configuración no es superada por su sentido de la realidad? Por esto, querer construir una disciplina que sería a la historia concreta lo que la ciencia pura a la aplicada, por más éxito que puedan llegar a alcanzar las ciencias humanas —aun si, como todos, salvo los oscurantistas, pueden esperar, llegasen a descubrir leyes auténticas, confirmadas empíricamente, de las conductas individual y colectiva— parece tratar de encontrarle la cuadratura al círculo. No es una vana esperanza de meta ideal más allá de las fuerzas humanas, sino una quimera, nacida de una falta de comprensión de la naturaleza de las ciencias naturales, o de la historia, o de ambas.

Trad. de Francisco González Aramburo

¿Existe aún la teoría política?

I

¿Existe aún una materia llamada teoría política? Esta pregunta, formulada con sospechosa frecuencia en los países de habla inglesa, pone en tela de juicio las credenciales mismas del tema de estudio: sugiere que la filosofía política, independientemente de lo que haya sido en el pasado, está hoy muerta o agonizante. El síntoma principal en que parece apoyarse esta creencia es el de que no ha aparecido ninguna obra convincente de filosofía política en el siglo xx. Por obra convincente en el campo de las ideas generales entiendo, por lo menos, aquella que en un campo amplio ha convertido paradojas en lugares comunes, o viceversa. Este me parece ser no más (y no menos también) que un criterio adecuado de la característica en cuestión.

Pero mal se le podrá considerar prueba concluyente. Existen solo dos buenas razones para certificar la defunción de una disciplina: una es la de que sus presuposiciones medulares, empíricas, o metafísicas o lógicas, ya no son aceptadas, porque se han marchitado (junto con el mundo del que fueron parte), o porque han caído en descrédito, o han sido refutadas. La otra es que nuevas disciplinas hayan pasado a ejecutar el trabajo originalmente emprendido por el estudio más antiguo. Estas disciplinas podrán tener sus propias limitaciones, pero existen; funcionan, y han heredado o usurpado las funciones de sus predecesoras; no ha quedado lugar para el antepasado del que descenden. Tal es la suerte que les tocó a

la astrología, la alquimia, la frenología (los positivistas incluirían a la teología y a la metafísica). Los postulados en que se basaron estas disciplinas fueron destruidos por la argumentación en contra, o bien se desmoronaron por otras razones; por consiguiente, hoy los tenemos meramente por ejemplos de engaño sistemático.

Esta clase de parricidio sistemático es, en efecto, la historia de las ciencias naturales en su relación con la filosofía, y por eso tiene que ver directamente con el tema que nos ocupa. La consideración que viene a cuento es la siguiente: existen al menos dos clases de problemas para los que los hombres han logrado soluciones claras. Los primeros han sido formulados de manera tal que se les puede resolver (al menos en principio, ya que no siempre en la práctica) mediante la observación y la deducción, a partir de datos observados. Estos determinan los dominios de las ciencias naturales y del sentido común de la vida diaria. Lo mismo si formulo preguntas sencillas, acerca de si hay algo de comer en la alacena, o de qué clases de aves se encuentran en la Patagonia, o de las intenciones de una persona; como si planteo interrogantes más complejas acerca de la estructura de la materia, o de la conducta de las clases sociales, o de los mercados internacionales, sé que la respuesta, para aspirar auténticamente a la verdad, tiene que fundamentarse en la observación que alguien haya hecho de lo que existe u ocurre en el mundo espacio-temporal. Algunos dirían: «observación organizada». Me inclinaría a estar de acuerdo con ellos. Pero las diferencias a este respecto, aun cuando decisivas para la filosofía de la ciencia y para la teoría del conocimiento, no afectan a mi argumento. Todas las generalizaciones e hipótesis y modelos con los que trabajan las ciencias más evolucionadas pueden establecerse o desacreditarse, en última instancia, solo por los datos de la inspección o de la introspección.

El segundo tipo de pregunta al que podemos esperar que se nos den respuestas claras es formal. Dadas determinadas proposiciones llamadas axiomas, junto con las reglas para deducir de ellas otras proposiciones, puedo proceder por simple cálculo. Las respuestas a mis preguntas serán válidas o inválidas, según que las reglas que acepto sin disputa como parte de una disciplina dada hayan sido usadas correctamente. Tales disciplinas

no contienen aseveraciones basadas en observaciones de hecho; y, por consiguiente, no se espera hoy que nos proporcionen información acerca del universo, independientemente de que se las use o no para proporcionarlo. La matemática y la lógica formal son, por supuesto, los ejemplos conocidos de ciencias formales de este tipo, pero la heráldica, el ajedrez, y las teorías de los juegos, en general, son utilizaciones semejantes de los métodos formales que gobiernan tales disciplinas.

A estos dos métodos de responder preguntas se les puede calificar, muy en general, de empíricos y formales. Entre las características de ambos figuran estas:

1. Que aun si no conocemos la respuesta a una determinada pregunta, si sabemos cuáles son los métodos convenientes para buscar la contestación; sabemos cuáles son las respuestas que vienen a cuento de estas preguntas, aun cuando no sean verdaderas. Si se me pregunta cómo funciona el sistema soviético de derecho penal, o por qué fue elegido el señor Kennedy presidente de los Estados Unidos, quizá no sea capaz de dar la respuesta, pero sí sé en cuál región tiene que encontrarse la información del caso, y cómo un especialista utilizaría tales testimonios para obtener la respuesta; tengo que ser capaz de declarar esto en términos muy generales, aunque sea solo para demostrar que he comprendido la pregunta. De modo semejante, si se me pide la prueba del teorema de Fermat, quizá no pueda darla, y en verdad tal vez no sepa que nadie ha podido encontrarla todavía;(*) pero también sé qué clases de demostraciones se aceptarían como respuestas a este problema, aun cuando puedan ser incorrectas o inconcluyentes, y puedo distinguirlas de las aseveraciones que no vienen al caso del tema. En otras palabras: en todos los casos, aun cuando no conozco la respuesta, sí sé dónde buscarla, o cómo encontrar una autoridad o un especialista que sabe cómo buscarla.
2. Esto significa, en efecto, que allí donde los conceptos son firmes, claros y aceptados en general, y los métodos de razonar, llegar a conclusiones etc., han sido convenidos y aceptados entre los hombres (al menos por

la mayoría de quienes tienen algo que ver en estas cosas), allí y solo allí es posible construir una ciencia, formal o empírica. Dondequiera que no es factible esto —donde los conceptos son vagos o demasiado disputados, y no se está de acuerdo en general sobre los métodos de argumentación y los requisitos mínimos que constituyen a un especialista, donde encontramos recriminaciones frecuentes acerca de lo que puede o no puede pretender que se le considere como ley, como hipótesis establecida, como verdad indisputada, y así sucesivamente—, nos encontramos, en el mejor de los casos, en el reino de una cuasiciencia. Los principales candidatos para su inclusión en el círculo mágico, que no han logrado pasar las pruebas exigidas, son los habitantes de la vasta, rica y central, pero inestable, volcánica y brumosa región de las «ideologías». Una de las pruebas más sencillas y directas para descubrir en qué región nos encontramos, consiste en averiguar si un conjunto de reglas, aceptadas por la gran mayoría de los especialistas en la materia, y apta para ser incorporada en un libro de texto, puede encontrar aplicación en el campo en cuestión. En la medida en que pueden aplicarse tales reglas, una disciplina se acerca al codiciado estado de ciencia aceptada. La psicología, la sociología, la semántica, la lógica, y quizá algunas ramas de la economía, se hallan en la tierra de nadie; unas más cerca, otras más lejos de la frontera que traza más o menos claramente los límites de las ciencias establecidas.

3. Pero además de estas dos categorías, hay preguntas que caen fuera de cualquiera de estos grupos. No es solo que quizá no sepamos las respuestas a algunas preguntas, sino que no tenemos una idea clara de cómo ponernos a tratar de darles respuesta —de dónde ir a buscar contestación—, de qué constituiría respuesta válida y qué no. Cuando se me pregunta: «¿dónde se encuentra la imagen en el espejo?» o «¿puede detenerse el tiempo?», no estoy seguro de qué clase de pregunta es la que se me está haciendo, o, por cierto, si es que tiene, acaso, sentido. No estoy en mejor situación en lo que respecta a algunas preguntas tradicionales, que probablemente se han formulado desde los comienzos del pensamiento, como las de: «¿cómo empezó el mundo?» y, luego de

esta, «¿qué ocurrió antes del comienzo?». Hay quienes dicen que no son preguntas legítimas; pero, entonces, ¿qué las hace ilegítimas? Hay algo que estoy tratando de preguntar, pues, indudablemente, algo me desconcierta. Cuando pregunto: «¿por qué no puedo estar en dos lugares al mismo tiempo?», «¿por qué no puedo regresar al pasado?», o, pasando a otra región, «¿qué es la justicia?» o «¿es la justicia objetiva, absoluta?», o también «¿cómo podemos estar seguros de que una acción es justa?», no alcanzo a descubrir un método obvio para zanjar todas estas cuestiones. Una de las más claras marcas distintivas de lo filosófico de una pregunta —pues esto es lo que son todas estas preguntas— es que nos desconcierta desde el principio mismo; que carecemos de técnica automática; de pericia universalmente reconocida, para tratar de darle respuesta. Descubrimos que no estamos seguros de lo que debemos hacer para aclarar nuestras mentes, buscar la verdad, aceptar o rechazar respuestas anteriores a estas preguntas.

En estas condiciones, ni la inducción (en su sentido más amplio de razonamiento científico), ni la observación directa (conveniente para las indagaciones empíricas), ni la deducción (exigida por los problemas formales) parecen sernos útiles. Una vez que vemos con claridad la forma en que deberíamos actuar, las preguntas dejan de parecernos filosóficas.

La historia —y ciertamente, el avance— del pensamiento humano (esto quizá sea una verdad trillada) ha consistido de hecho, en gran medida, en la distribución gradual de todas las preguntas fundamentales que formulan los hombres en uno u otro de dos comportamientos bien organizados: el empírico y el formal. Cada vez que los conceptos se tornan firmes, claros y obtienen aceptación universal, comienza a existir una ciencia nueva, natural o formal. Para emplear un símil que no puedo decir que haya inventado yo, la filosofía es como un sol radiante que, de vez en cuando, se desprende de fragmentos de sí mismo; estas masas, cuando se enfrían, adquieren una estructura firme y reconocible que les es propia, e inician carreras independientes como planetas pulcros y regulares; pero el sol central sigue por su camino, y no parece perder ni masa ni brillantez. El *status* y la

vitalidad de la filosofía son otra cuestión, y parecen estar conectados directamente con el grado en que se ocupa de las cuestiones que preocupan al hombre común. La relación de la filosofía con la opinión y el comportamiento constituye un problema capital, tanto de la historia como de la sociología, demasiado amplio para que nos pongamos aquí a reflexionar sobre él. Lo que nos interesa es que la filosofía en un estado de su desarrollo puede llegar a convertirse en ciencia, en la siguiente etapa.

No fue una confusión del pensamiento lo que hizo que la astronomía, por ejemplo, fuese considerada como disciplina filosófica, en los tiempos de Escoto Erígena, pongamos por caso, cuando sus conceptos y métodos no eran lo que hoy consideraríamos firmes o claros, y el papel desempeñado por la observación en relación con nociones teológicas *a priori* (por ejemplo, el anhelo de todo cuerpo de realizar la plena perfección de su naturaleza) hacían imposible determinar si la amalgama a la que se conocía con el nombre de conocimiento de los cuerpos celestes era empírica o formal. Tan pronto como se desarrollaron conceptos claros y técnicas específicas, apareció la ciencia de la astronomía. En otras palabras, en sus comienzos, la ciencia de la astronomía no podía ser relegada a alguno de los dos compartimientos, aun si se hubiesen distinguido claramente compartimientos tales como lo empírico y lo formal; y, por supuesto, fue parte del rango «filosófico» de la antigua astronomía medieval el que la civilización de aquella época (la «superestructura», dirían los marxistas) no permitiese que la distinción entre los dos compartimientos se trazara claramente.

Por consiguiente, lo característico de las preguntas específicamente filosóficas es que no satisfacen (y algunas de ellas quizá nunca satisfarán) las condiciones exigidas a las ciencias independientes, de las cuales la principal es que la ruta de su solución tenga que estar implícita en su misma formulación. No obstante, hay algunos temas que se encuentran claramente a punto de lanzarse a volar y de divorciarse del cuerpo principal en el que nacieron, a la manera como la física, la matemática, la química y la psicología hicieron en su momento. Uno de ellos es la semántica; otro, la psicología; con un pie, aunque a desgana, están hundidas todavía en suelo filosófico; pero dan señales de una tendencia a soltarse y emanciparse, y a

que solo las memorias históricas les hablen de sus años anteriores más confusos, aun cuando hayan sido, en algunos aspectos, más ricos.

II

Entre los temas que han seguido siendo obstinadamente filosóficos, y, no obstante repetidos esfuerzos, no han logrado transformarse en ciencias, figuran algunos que encierran en su esencia misma juicios de valor. La ética, la estética, la crítica que se ocupa explícitamente de ideas generales; todos, salvo los más técnicos tipos de historia y de erudición humanística, viven aún en diversos puntos de este limbo, incapaces, o no dispuestas a pasar por la puerta empírica, o por la formal. El simple hecho de que unos juicios de valor tengan que ver con una empresa intelectual no la descalifica patentemente para que se le reconozca como ciencia. El concepto de salud normal encierra, evidentemente, una valoración, y aun cuando existe un consenso universal suficiente acerca de lo que constituye una buena salud, un estado normal, una enfermedad, etc., este concepto, no obstante, no forma parte, como elemento intrínseco, de las ciencias de la anatomía, la fisiología, la patología, etc. La búsqueda de la salud podrá ser el más fuerte de los factores sociológicos y psicológicos (y morales) en la creación y fomento de estas ciencias; determina cuáles problemas y aspectos de la materia han recibido el máximo de atención; pero no se hace referencia al mismo en la ciencia, tal y como los usos de la historia o de la lógica no tienen que ser mencionados en obras de historia o de lógica. Si un valor tan claro, tan universalmente aceptado, «objetivo», como es el de un estado de salud deseable, no forma parte de la estructura de las ciencias naturales, este hecho es aún más notable en campos más controvertidos. Los intentos que se han realizado, desde los tiempos de Platón hasta la fecha (particularmente persistentes y numerosos en el siglo XVIII) por constituir ciencias objetivas de la ética y de la estética sobre la base de valores

universalmente aceptados, o de los métodos para descubrirlos, no han tenido mayor éxito; en lo que respecta a los valores, el relativismo, el subjetivismo, el romanticismo y el escepticismo, no cejan en entrometerse.

Podríamos preguntarnos ahora: ¿cuál es la posición de la teoría política? ¿Cuáles son sus problemas más característicos? ¿Son empíricos, son formales, o no son nada de esto? ¿Abarcan necesariamente cuestiones de valor? ¿Se hallan en camino de alcanzar un *status* independiente, o por su misma naturaleza están obligados a no ser sino un elemento en un *corpus* de pensamiento más grande?

Entre los problemas que forman el meollo de la teoría política tradicional se encuentran aquellos que guardan relación, por ejemplo, con la naturaleza de la igualdad, de los derechos, de las leyes, de la autoridad, de las reglas. Pedimos el análisis de estos conceptos, o nos preguntamos cómo funcionan estas expresiones en nuestro lenguaje, o que formas de conducta prescriben o prohíben y por qué, o en que sistema de valores o de punto de vista encajan, y de qué manera lo hacen. Cuando planteamos la que quizá sea la más fundamental de las interrogantes políticas: «¿por qué debería alguien obedecer a alguien?», no preguntamos «¿por qué obedecen los hombres?» —algo que, empíricamente, la psicología, la antropología y la sociología podrían ser capaces de responder—, ni tampoco «¿quién obedece a quién, cuándo y dónde, y determinado por cuáles causas?», que quizá podría contestarse fundándose en testimonios sacados de estos campos, o de campos semejantes. Cuando preguntamos por qué debería obedecer un hombre, estamos pidiendo la explicación de lo que es normativo en nociones tales como las de autoridad, soberanía, libertad, y la justificación de su validez en argumentos políticos. Estas son las palabras en nombre de las cuales se emiten órdenes, se obliga a los hombres, se libran guerras, se crean sociedades nuevas y se destruyen las viejas, expresiones que desempeñan un papel tan grande en nuestras vidas como cualesquiera otras, hoy día. Lo que hace que tales preguntas sean a primera vista filosóficas es que no existe acuerdo amplio sobre el significado de algunos de los conceptos a que nos referimos. Existen marcadas diferencias sobre lo que constituye razón válida para la acción en estos campos; o acerca de cómo habrán de establecerse, o aun hacerse plausibles, proposiciones que vengan

al caso; acerca de quién o de qué constituye autoridad reconocida para decidir estas cuestiones; y, por consiguiente, no hay consenso sobre la frontera entre la crítica pública válida y la subversión, o entre la libertad y la opresión, y así por el estilo. Mientras las respuestas que entran en conflicto se sigan dando a tales preguntas por parte de escuelas y pensadores diferentes, las perspectivas para el establecimiento de una ciencia, empírica o formal, en este campo habrán de parecer remotas. Ciertamente, parece claro que los desacuerdos en torno a los análisis de los conceptos de valor surgen, las más de las veces, de diferencias más profundas, ya que las nociones de derecho, justicia o libertad, pongamos por caso, habrán de ser radicalmente distintas para los teístas y para los ateos, para los deterministas mecanicistas y para los cristianos, para los hegelianos y para los empiristas, para los irracionalistas románticos y para los marxistas, y así sucesivamente. No está menos claro que estas diferencias no son, al menos a primera vista, ni lógicas ni empíricas, y por lo común se han clasificado bien como irreductiblemente filosóficas.

Esto encierra por lo menos una implicación importante. Si formulamos la pregunta kantiana que diría: «¿en qué clase de mundo es posible, en principio, la filosofía política, la clase de discusión y de argumento en que consiste?», la respuesta tendría que ser «solo en un mundo en el que chocan los fines». En una sociedad dominada por una sola meta, en principio solo podrían existir disputas acerca de los medios idóneos para alcanzar este fin, y las discusiones sobre medios son técnicas; es decir, tienen carácter científico y empírico: pueden arreglarse mediante experiencias y observaciones, o cualesquiera otros métodos que se usen para descubrir causas y correlaciones; se les puede reducir, al menos en principio, a ciencias positivas. En tal sociedad no podrían surgir serias disputas acerca de fines o de valores políticos, y solo se suscitarían diferencias en torno a los caminos más directos para lograr la meta. Ciertamente, algo como esto fue aseverado, en efecto, por Saint-Simon y por Comte; y también, de acuerdo con algunas interpretaciones de su pensamiento, por el propio Marx, al menos después de que la «prehistoria», es decir, la lucha de clases, haya terminado, y haya alcanzado la verdadera «historia» del hombre, el ataque unificado sobre la naturaleza para obtener los bienes acerca de cuya

deseabilidad toda la sociedad esté de acuerdo. De esto se sigue que la única sociedad en que la filosofía política en su sentido tradicional, es decir, el de investigación que se ocupe no solo de la elucidación de conceptos, sino del examen crítico de las presuposiciones y supuestos, y de la discusión del orden de las prioridades y de los fines últimos, será aquella en la que no exista aceptación total de un solo fin. Pueden existir muchas razones para esto: porque no haya sido aceptado un solo fin por un número suficiente de personas; porque ningún fin pueda considerarse último, ya que, en principio, no puede existir garantía de que otros valores no puedan capturar la razón o las pasiones de los hombres; porque no pueda descubrirse un fin final, único, por cuanto los hombres pueden perseguir muchos fines distintos, ninguno de los cuales sea un medio para otro, o parte de este; y así sucesivamente. Algunos de estos fines podrán ser públicos o políticos; tampoco hay razón para suponer que todos ellos tengan que ser, aun en principio, compatibles entre sí. A menos que la filosofía política se circunscriba al análisis de conceptos o de expresiones, solo se le puede cultivar en una sociedad pluralista, o potencialmente pluralista. Pero como todo análisis, por abstracto que sea, encierra en sí mismo un enfoque crítico de los supuestos que se quieren analizar, esta distinción es puramente académica. El monismo rígido es compatible con el análisis filosófico solo en teoría. La desdicha de la filosofía en los regímenes despóticos de nuestra propia época nos proporciona las pruebas concretas concluyentes de esta tesis.

III

Permítaseme aclarar más esto. Si construyéramos una sociedad en la que fuese creencia universal (o que lo creyesen al menos tantas personas como las que creen que el objeto de la medicina es fomentar o conservar la salud, y están de acuerdo en qué debe entenderse por salud) la de que existe una sola finalidad suprema: por ejemplo, una sociedad tecnocrática

consagrada al fin único de la más plena realización de todas las facultades humanas; o una sociedad utilitarista que se propusiese como fin el máximo de felicidad para los hombres; o una sociedad platónica, tomista, o comunista, o anarquista, o cualquier otra sociedad que sea monista en este sentido, entonces, es patente que lo único que importaría sería encontrar los caminos correctos para llegar al fin universalmente aceptado.

Esta aseveración tiene que modificarse en dos respectos, al menos. En primer lugar, el esquema está artificialmente simplificado en exceso. En la práctica, la clase de fin que puede conseguir la adhesión de una sociedad — la felicidad, el poder, la obediencia a la voluntad divina, la gloria nacional, la realización del individuo, o alguna otra pauta vital— es tan general que deja abierta la cuestión de qué clases de vidas o de comportamientos lo encarnan. Ninguna sociedad puede ser tan «monolítica» que no exista un vacío entre su finalidad suprema y los medios que conducen a la misma; un vacío que trata de llenarse con fines secundarios, valores penúltimos, que no son medios para el fin final, sino elementos del mismo, o expresiones suyas; y estos, a su vez, encarnan en finalidades todavía más específicas en niveles aún más bajos, y así, hacia abajo, hasta llegar al problema de la conducta de todos los días. «¿Qué debemos hacer?» es una pregunta que se puede presentar en cualquier nivel; desde el más alto, hasta el más bajo: en cualquier punto pueden surgir dudas y disputas en lo concerniente a los valores de que se trate, en cualquiera de estos niveles, y a la relación de estos valores entre sí.

Estas cuestiones no son puramente técnicas o empíricas; no son meramente problemas acerca de los mejores medios para lograr un fin dado; tampoco son simples cuestiones de coherencia lógica; es decir, formales o deductivas; antes bien, son propiamente filosóficas. Para poner ejemplos contemporáneos: lo que se alega en favor de la integración de negros y blancos en el sur de los Estados Unidos no es que sea un medio conducente a la realización de una meta externa a sí misma —la justicia social o la igualdad—, sino que es en sí una forma de ella, un valor en la jerarquía de valores. O también, lo de «un hombre, un voto», o los derechos de las minorías o de los territorios coloniales no son, de igual manera, medios particulares de promoción de la igualdad, que en teoría podría realizarse no

menos bien con otros medios —mediante procedimientos electorales más ingeniosos, por ejemplo—, no son simples cuestiones de maquinaria, sino, para quienes creen en estos principios, ingredientes intrínsecos al ideal de la igualdad social, por lo que se les debe perseguir en sí mismos, y no solo en vista de sus resultados. Se sigue de esto que, aun en una sociedad dominada por una sola finalidad suprema, las preguntas en torno a lo que debe hacerse, sobre todo cuando los fines subordinados entran en conflicto, no pueden responderse automáticamente mediante un razonamiento deductivo a partir de premisas aceptadas, con el auxilio de un adecuado conocimiento de los hechos, como algunos pensadores, a veces Aristóteles, o Bertrand Russell en su fase media, o muchos casuistas católicos, parecen haber supuesto.

Además, y esta es nuestra segunda modificación, bien podría ocurrir que aun cuando las fórmulas aceptadas por una sociedad fuesen sagradas e inmutables, podrían tener significados diferentes —y quizá incompatibles— para diferentes personas y en situaciones distintas; el análisis filosófico de los conceptos del caso bien podría sacar a luz tajantes desacuerdos. Eso es lo que patentemente ha ocurrido cuando el fin o el ideal de una sociedad se ha expresado en términos tan vagos y generales, como los del bien común, el cumplimiento de la voluntad divina, o los derechos a la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad, y otros por el estilo.

No obstante, y a pesar de las modificaciones anteriores, el modelo estilizado de una sociedad cuyos fines están dados de una vez por todas, y que se interesa únicamente en el descubrimiento de medios, es una abstracción útil. Es útil, porque demuestra que, para reconocer la realidad de las cuestiones políticas, es necesario presuponer un pluralismo de valores —sean últimos, sea que se encuentren en los escalones más bajos de la jerarquía de valores—, reconocimiento que es incompatible con una estructura de valores según la cual todo-es-o-bien-un-fin-indiscutible-o-un-medio. Tampoco puede decirse que la situación monista sea totalmente una ficción teórica. En situaciones críticas, en las que la desviación respecto de la norma puede traer consecuencias desastrosas —en una batalla, en los quirófanos, en las revoluciones—, el fin es totalmente concreto, están fuera de lugar las interpretaciones discrepantes, y toda la acción se concibe como

un medio conducente a un fin. Una de las estratagemas de los regímenes totalitarios es presentar todas las situaciones como estados críticos de excepción, lo cual exige la inmisericorde eliminación de todas las metas, interpretaciones, formas de conducta salvo el fin inmediato, concreto, absolutamente específico, que obliga a todo el mundo, que requiere de medios y fines tan clara y estrechamente definidos que resulta fácil imponer sanciones para quienes no los persigan.

Encontrar caminos es tarea de los especialistas. Por consiguiente, es razonable que tal sociedad se ponga en manos de especialistas de experiencia, conocimientos, talento y probidad comprobados, cuya tarea, para decirlo con el símil de Saint-Simon, es conducir a la caravana humana hasta el oasis, cuya realidad y deseabilidad es reconocida por todos. En tal sociedad, cualesquiera que sean sus demás características, esperaríamos encontrar un estudio intensivo de la causación social; sobre todo, de cuáles son los tipos de organización social que rinden los mejores resultados; es decir, cuáles son idóneos para conducir a la sociedad hacia el fin supremo. En tal sociedad, el pensamiento político se nutriría de todos los datos que le pudiesen proporcionar las ciencias empíricas de la historia, la psicología, la antropología, la sociología, el derecho comparado, el derecho penal, la biología, la fisiología, y así sucesivamente. La meta (y la mejor manera de eludir los obstáculos que se le oponen) puede aclararse como resultado de la realización de estudios cuidadosos del pensamiento y de la conducta humanos; y su carácter general no tendrá que ser en ninguna etapa oscuro y dudoso; de otra manera, las diferencias de los juicios de valor se insinuarían también en las ciencias políticas, e inyectarían cuestiones que solo se pueden calificar de filosóficas (o cuestiones de principio) que no se pueden resolver, ni con medios empíricos, ni por procedimientos formales. Se pueden tolerar diferencias de interpretación de hechos —siempre que no estén contaminadas por desacuerdos acerca de los fines de la vida—; pero para que la ciencia política se convierta en ciencia aplicada, lo que se necesita es un solo modelo dominante —como el modelo de cuerpo sano del médico—, aceptado por la totalidad, o por la mayoría de la sociedad en cuestión. El modelo será su «fundamento ideológico». Aun cuando tal

modelo es condición necesaria para la existencia de tal ciencia, quizá no sea, ni aun entonces, suficiente.

Es en este punto donde la profunda división entre monistas y pluralistas se torna decisiva y conspicua. De un lado, tenemos a los platónicos y aristotélicos, estoicos y tomistas, positivistas y marxistas, todos los cuales quieren traducir los problemas políticos a términos científicos. Para ellos, los fines humanos son objetivos: los hombres son lo que son, o cambian conforme a leyes descubribles; y sus necesidades, o intereses, o deberes, pueden establecerse mediante los métodos correctos (naturalistas, trascendentales o teológicos). Dado que podemos llegar más allá del error y la confusión mediante modos de investigación verdaderos y confiables —la intuición metafísica, o las ciencias sociales, o algún otro instrumento confiable— y, de tal modo, establecer lo que es bueno para los hombres y cómo efectuarlo, los únicos problemas insolutos serán más o menos técnicos: cómo obtener los medios para conseguir esos fines, y cómo distribuir lo que proporcionan los medios técnicos de la manera mejor social y psicológicamente. Esto, en los más generales de los términos, es el ideal, tanto de los ateos ilustrados del siglo XVIII, como de los positivistas del XIX; de algunos marxistas del siglo XX, y de aquellas iglesias que saben el fin para el que fue hecho el hombre, y saben que en principio es alcanzable —o, al menos, que es tal, que el camino conducente a él es discernible— aquí, abajo.

De otra parte, tenemos a los que creen en alguna forma de pecado original o en la imposibilidad de la perfección humana, por lo que propenden a mostrarse escépticos respecto de que pueda alcanzarse una solución final para los más profundos problemas humanos. Entre ellos se encuentran los escépticos y los relativistas, así como los que creen que los esfuerzos que se realizan para resolver los problemas de una época o una cultura modifican tanto a los hombres que los ejecutan como a los beneficiarios de las soluciones, con lo cual se crean nuevos hombres y problemas nuevos, cuyo carácter no puede ser previsto hoy, y menos analizado y resuelto, por hombres limitados por sus propios horizontes históricos. Aquí encontramos también a las numerosas sectas de los subjetivistas e irracionalistas; y en particular, a aquellos pensadores

románticos que sostienen que los fines de la acción no se descubren, sino que los crean los individuos, o las culturas, o las naciones, como son creadas las obras de arte; por lo cual, la respuesta a la pregunta que dice «¿qué deberíamos hacer?», es indiscubrible; no porque rebase nuestras capacidades al encontrarle respuesta, sino porque, como la pregunta no es de hecho la solución, no estriba en descubrir algo que es lo que es, independientemente de que sea descubierto o no —una proposición o fórmula, un bien objetivo, un principio, un sistema de valores subjetivo u objetivo, una relación entre una mente y algo no mental—, sino que reside en la acción: algo que no puede encontrarse, sino que tiene que ser inventado, un acto de la voluntad o de la fe, o una creación que no obedezca a reglas, leyes o hechos preexistentes. También aquí encontramos a esos herederos del romanticismo en el siglo xx a los existencialistas, con su creencia en el compromiso libre de los individuos con acciones o formas de vida determinadas por el agente que elige libremente; tal elección no toma en cuenta normas objetivas, ya que se sostiene que son una forma de ilusión o «falsa conciencia», y la creencia en tales ficciones se atribuye psicológicamente al miedo de la libertad —a ser abandonado, dejado a sus propias fuerzas—, terror que conduce a la aceptación acrítica de sistemas que pretenden poseer autoridad objetiva, de espurias cosmologías teológicas o metafísicas que se han erigido en garantes de la eterna validez de reglas y principios morales o intelectuales. No andan lejos, tampoco, los fatalistas y los místicos, así como los que creen que el accidente domina la historia, y otros irracionalistas; pero también encontramos a aquellos indeterministas y a aquellos racionalistas perturbados, que dudan de la posibilidad de descubrir una naturaleza humana fija, obediente a reglas invariables; especialmente aquellos para quienes la proposición de que las necesidades futuras de los hombres y su satisfacción son predecibles no casa con una idea de la naturaleza humana que envuelve conceptos tales como los de voluntad, elección, esfuerzo, finalidad o propósito, con su presuposición de perpetua apertura de nuevos caminos para la acción, presuposición que forma parte de la definición misma de *hombre*. Esta última es la posición adoptada por aquellos marxistas modernos que, ante las versiones más

burdas y populares de la doctrina, han comprendido las implicaciones de sus propias premisas y principios.

IV

Las creencias de los hombres en la esfera de la conducta son parte de la concepción que se forman de sí mismos y de los demás como seres humanos; y esta concepción, a su vez, consciente o no, es intrínseca a su imagen del mundo. Esta imagen podrá ser completa y coherente, o borrosa o confusa; pero, casi siempre, y especialmente en el caso de quienes han tratado de expresar lo que conciben que es la estructura del pensamiento o de la realidad, puede demostrarse que está dominada por uno o más modelos o paradigmas: mecanicista, orgánico, estético, lógico, místico, moldeado por la influencia más fuerte del día —religiosa, científica, metafísica o artística—. Este modelo o paradigma determina así el contenido como la forma de las creencias y de la conducta. Un hombre que, como Aristóteles, o como Tomás de Aquino, cree que todas las cosas pueden definirse en términos de su finalidad, y que la naturaleza es una jerarquía o pirámide ascendente de tales entidades finalistas, se encuentra comprometido con la idea de que el fin de la vida humana consiste en la realización de sí mismo, y el carácter de esta realización depende de la clase de naturaleza que sea la propia de un hombre, y del lugar que ocupe en la actividad armoniosa de toda la empresa universal de autorrealización. Se sigue de esto que la filosofía política y, más particularmente, el diagnóstico de las posibilidades y propósitos políticos de un aristotélico o de un tomista será *ipso facto* radicalmente diferente de los de alguien que, pongamos por caso, ha aprendido de Hobbes, de Spinoza, o de algún positivista moderno, que no existen fines en la naturaleza; que lo único que hay son leyes causales (o funcionales, o estadísticas); solo ciclos repetitivos de acontecimientos, los cuales, sin embargo, y dentro de ciertos límites, pueden dominarse para cumplir las finalidades del hombre; con el corolario

de que la persecución de fines no es sino un producto, en la conciencia humana, de los procesos naturales de leyes que el hombre no puede cambiar significativamente, ni dar de ellos cuenta y razón, si por esto último se entiende dar una explicación en términos de las metas de un Creador que no existe, o de una naturaleza de la que no tiene sentido decir que persigue fines; pues, ¿qué sería eso sino tratar de atribuirle una categoría humana subjetiva, caer en la falacia del animismo o del antropomorfismo?

El caso es semejante en lo que respecta a la cuestión de la libertad y de la autoridad. La pregunta que dice: «¿por qué debería obedecer (en vez de hacer lo que me venga en gana)?», será contestada (como lo ha sido) de una manera por quienes como Lutero, o Bodino, o los eslavófilos rusos, y muchos otros, cuyos pensamientos han estado intensamente teñidos por las imágenes bíblicas, conciben la vida (aunque de maneras muy diferentes) en términos de las relaciones de los hijos con el padre, y a las leyes como sus órdenes; donde la fidelidad, la obediencia, el amor y la presencia de una autoridad inmediata no son motivo de disputa, y rodean la vida desde el nacimiento hasta la muerte como relaciones o agentes reales y palpables. A esta pregunta darán respuesta muy diferente los seguidores de Platón o de Kant, por ejemplo (no obstante que es toda una inmensidad la que separa a estos dos pensadores), que creen en verdades permanentes, impersonales, universales, objetivas, concebidas conforme al modelo de las leyes lógicas, o matemáticas o físicas, por analogía con las cuales formaron sus conceptos políticos. Otro conjunto más de respuestas, totalmente desemejante, estará determinado por las grandes concepciones vitalistas, cuyo modelo se ha sacado de los hechos del crecimiento, como los concibió la antigua biología, y para la cual la realidad es un proceso orgánico, cualitativo, que no puede descomponerse por análisis en unidades cuantitativas. Otras se originarán en mentes dominadas por la imagen de alguna fuerza central, que impulsa hacia adelante, con diversas formas, como algún gnóstico o brahmín con su noción de autocreación perpetua; o podrán rastrearse hasta algún concepto tomado de la actividad artística, en la que al universo no se le ve como un proceso inconsciente cuasibiológico del espíritu o de la carne, sino como la interminable creación de un demiurgo, en la que la libertad y la autorrealización estriban en el reconocimiento que los hombres

hacen de sí mismos como actores en el proceso finalista de la creación cósmica, visión que se revela plenamente solo a aquellos seres a quienes la naturaleza del mundo se les hace patente, al menos fragmentariamente, a través de su propia experiencia como creadores (algo afín a esto emanó de las doctrinas de Fichte, Schelling, Carlyle, Nietzsche y otros pensadores románticos, así como de Bergson y, en algunos lugares, de Hegel, y en los escritos de juventud de Marx, obsesionados por modelos estético-biológicos); algunos de estos, como los anarquistas y los irracionalistas, conciben a la realidad como libertad respecto de todas las reglas e ideales fijos —trabas, aun cuando se las imponga uno mismo, para el libre espíritu creativo—, doctrina de la que, para mi gusto, hemos oído demasiado. El modelo mismo puede considerarse producto de factores históricos: las consecuencias sociales (y psicológicas) del desarrollo de las fuerzas productivas (como enseñó Marx), o como los efectos, en las mentes de los individuos, de procesos puramente psicológicos, que Freud y sus discípulos han investigado. El estudio de los mitos, las racionalizaciones, las ideologías y las pautas obsesivas de muy diversas clases se ha convertido en una gran y fecunda preocupación de nuestro tiempo. La suposición fundamental subyacente a este enfoque es la de que al modelo «ideológico» no se llegó mediante métodos racionales, pero es producto de factores causales; puede disfrazarse con ropajes racionales, pero dada la situación histórica, o económica, o geográfica, o psicológica, tendría que haber surgido, en todo caso, de una o de otra manera.

Para los pensadores políticos, sin embargo, la pregunta primordial no tiene que ver con la génesis y las circunstancias del crecimiento, sino con la validez y la verdad: ¿deforma el modelo la realidad? ¿Nos ciega a diferencias y semejanzas reales, y genera otras, ficticias? ¿Suprime, viola, inventa, engaña? En el caso de las explicaciones o hipótesis científicas (o del sentido común), las pruebas de la validez comprenden un incremento en el poder de predicción exacta (o más refinada), o de control de la conducta del sujeto de que se trate. ¿Es el pensamiento político práctico y empírico en este sentido? Maquiavelo, y en grados diferentes Hobbes, Spinoza, Helvecio, Marx hablan a veces como si lo creyesen. Esta es una de las interpretaciones de la famosa doctrina de la unidad de la teoría con la

práctica. Pero ¿es una explicación correcta de los propósitos o las realizaciones, para no hablar más que de los modernos, de Locke, o Kant, o Rousseau o Mill o los liberales, los existencialistas, los positivistas lógicos, los analistas lingüísticos y los teóricos del derecho natural de nuestros mismos días? Y, si no lo es, ¿por qué no lo es?

Volviendo a la noción de modelos, es ahora lugar común decir que los datos de la observación se pueden acomodar en casi cualquier modelo teórico. Quienes están obsesionados por un modelo pueden aceptar hechos, proposiciones generales, hipótesis, y aun métodos de argumentación adoptados y perfeccionados por quienes se hallan dominados por un tipo harto distinto de modelo. Por esta razón, la teoría política, si por teoría no entendemos más que las hipótesis y explicaciones causales o funcionales que tienen como objeto explicar únicamente lo que ocurre —en este caso, lo que los hombres han pensado, o hecho, o pensarán o harán—, bien puede ser una indagación empírica progresiva, capaz de despegarse de sus fundamentos originales metafísicos o éticos, y suficientemente adaptable como para conservar, a través de numerosos cambios del clima intelectual, su propio carácter y desarrollo como ciencia independiente. Al fin de cuentas, hasta las matemáticas, aun cuando estuviesen vinculadas con la metafísica y la teología —y obstaculizadas por ellas— han progresado, no obstante, desde los tiempos de los griegos hasta nuestros días; también lo han hecho las ciencias naturales, al menos desde el siglo XVII, a pesar de grandes transformaciones en las *Weltanschauungen* de las sociedades en las que fueron creadas.

Pero quisiera decir una vez más que, a menos que se conciba a la ciencia política en estrechos términos sociológicos, difiere de la ciencia política o de cualquier otra indagación empírica en que se ocupa de campos algo diferentes; a saber: de temas tales como el de qué es específicamente humano y qué no es, y por qué; el de si categorías específicas (por ejemplo, las de propósito, o de pertenecer a un grupo, o de derecho) son indispensables para comprender lo que son los hombres; y así, inevitablemente, de la fuente, de los alcances y de la validez de algunas metas humanas. Si tal es su tarea, no puede, por la naturaleza misma de sus intereses, eludir la evaluación; está totalmente comprometida con el análisis

de las ideas de bueno y malo, de permitido y prohibido, de lo armonioso y lo discordante, así como de la validez de las conclusiones a que se llegue acerca de las mismas, problemas con los que tendrá que tropezar, más tarde o más temprano, toda discusión en torno a la libertad, la justicia, la autoridad o la moralidad política. Estas concepciones centrales, morales, políticas, estéticas han cambiado cuando los modelos metafísicos omnicomprendivos, en los que son elementos esenciales, también se han modificado. Todo cambio en el modelo central es un cambio en las formas en que los datos de la experiencia son percibidos e interpretados. El grado en que tales categorías estén empapadas en evaluaciones dependerá, indudablemente, de su conexión directa con deseos e intereses humanos. Las aseveraciones acerca de la naturaleza física pueden alcanzar la neutralidad a este respecto; esto es más difícil cuando los datos son los de la historia, y casi imposible en el caso de la vida moral y social, donde las palabras están ineludiblemente cargadas de contenido ético, o estético o político.

Suponer, entonces, que han existido o han podido existir épocas sin filosofía política es como suponer que, como ha habido épocas de fe, debe de haber habido épocas de incredulidad total. Pero esta es una noción absurda: no existe actividad humana sin alguna clase de concepción general: el escepticismo, el cinismo, la negativa a tratar cuestiones abstractas o a poner en tela de juicio valores, el más endurecido oportunismo, el menosprecio por la teorización, todas las variedades del nihilismo son, por supuesto, otras tantas posiciones metafísicas y éticas, actitudes comprometidas. Cualesquiera que hayan sido las demás enseñanzas de los existencialistas, esto nos han hecho ver con claridad. La idea de una teoría (o modelo), completamente *wertfrei* (libre de error) de la acción humana (a diferencia, digamos, de la conducta animal) se funda en un ingenuo error acerca de lo que debe ser la objetividad o neutralidad en los estudios sociales.

V

La noción de que un símil o modelo, sacado de una esfera es necesariamente engañoso cuando se le aplica a otra, y de que es posible pensar sin tales analogías, de alguna manera directa —«cara a cara» con los hechos—, no resiste a la crítica. Pensar es generalizar; generalizar es comparar. Pensar en un fenómeno o enjambre de fenómenos es pensarlo en términos de sus semejanzas y diferencias con otros. Esto es ahora un tremendo lugar común. Se sigue que, sin paralelos y analogías entre una esfera de pensamiento y acción y otra, consciente o no, la unidad de nuestra experiencia —nuestra experiencia misma— no sería posible. Todo lenguaje y todo pensamiento es, en este sentido, necesariamente «metafórico». Los modelos, una vez que se les ha hecho conscientes y explícitos, pueden resultar obsoletos o engañosos. Sin embargo, aun el más desacreditado de tales modelos en política —el contrato social, el patriarcalismo, la sociedad orgánica, etc.— tiene que haber poseído alguna validez inicial, para ejercer sobre el pensamiento la influencia que ejerció.

Ninguna analogía que haya sido lo suficientemente poderosa para haber gobernado los conceptos de generaciones de hombres puede haber sido totalmente especiosa. Cuando Juan Bodino, o Herder, o los esclavófilos rusos, o el sociólogo alemán Tönnies, transfieren la noción del nexo familiar a la vida política, nos recuerdan aspectos de relaciones entre hombres, unidos por lazos tradicionales o vinculados por hábitos y fidelidades comunes, que han sido mal representadas por los estoicos, o Maquiavelo, o Bentham, o Nietzsche, o Herbert Spencer. Así también, la comparación de la ley con alguna autoridad constituida en cualquiera de los tres tipos de orden social distinguidos por Max Weber arroja alguna luz sobre el concepto de Derecho. De manera semejante, el contrato social es un modelo que hasta nuestros días ayuda a explicar algo de lo que los hombres sienten que anda errado cuando un político declara que toda una clase de la población (los capitalistas o los negros, por ejemplo) queda fuera de la comunidad, sin derecho a los beneficios conferidos por el Estado y por sus leyes. Así también, la imagen leninista de la fábrica que no necesita de

supervisión por parte de policías coercitivos, luego de que el Estado ha desaparecido; la imagen de Maistre del verdugo y sus víctimas como piedra sillar de toda autoridad, o de la vida como un campo de batalla perpetuo en el que solo el terror del poder sobrenatural detiene a los hombres de la mutua exterminación; el papel del Estado como policía de tránsito y vigilante nocturno (la desdeñosa descripción que Lassalle nos dejó del ideal liberal); la analogía del gobierno con un fideicomiso, de Locke; el uso constante que hicieron Burke y todo el movimiento romántico de metáforas sacadas del crecimiento y la degradación orgánicos; el modelo soviético de un ejército en marcha, con sus atributos y valores anexos, como los de la fidelidad que se prohíbe la crítica, la fe en el mando y las metas militares, como las de la necesidad de vencer, destruir, conquistar a algún enemigo específico; todo esto arroja luz sobre algunos tipos de experiencia social.

Las grandes deformaciones, los errores y los crímenes que han buscado su inspiración y su justificación en tales imágenes, son testimonio de extrapolación mecánica, o de aplicación excesivamente entusiasta de lo que, en el mejor de los casos, explica un sector de la vida, al todo. Es una forma de la vieja falacia de los filósofos jonios: «¿de qué están hechas todas las cosas?». No todo está hecho de agua, ni de fuego, ni se explica por la irresistible marcha hacia el Estado mundial o la sociedad sin clases. La historia del pensamiento y de la cultura es, como mostró Hegel con gran brillantez, una cambiante configuración de grandes ideas liberadoras que inevitablemente se truecan en asfixiantes camisas de fuerza, y de tal modo estimulan su propia destrucción por nuevas, emancipadoras y al mismo tiempo esclavizadoras concepciones. El primer paso conducente a la comprensión de los hombres consiste en traer a la conciencia el modelo o modelos que dominan y penetran su pensamiento y sus acciones. Como todos los intentos por lograr que los hombres cobren conciencia de las categorías con las que piensan, es una actividad difícil y a veces penosa, que probablemente habrá de tener resultados profundamente perturbadores. La segunda tarea consiste en analizar al modelo mismo, y esto compromete al analista a aceptarlo, o a modificarlo, o a rechazarlo, y, en este último caso, a proporcionar en su lugar a un sustituto.

Además, rara vez es un solo modelo el que determina nuestro pensamiento; los hombres (o las culturas) obsesionados por un solo modelo son raros, y aun cuando puedan ser más coherentes en su mejor momento, tienden a derrumbarse más violentamente cuando, al final, la realidad hace saltar por los aires a sus conceptos; los acontecimientos experimentados, «internos» y «externos», que se interponen en su camino. En su mayoría, los hombres andan de aquí para allá, guiados, y a veces hipnotizados, por varios modelos, que rara vez se toman la molestia de hacer compatibles, o aun por fragmentos de modelos que a su vez forman parte de alguna o algunas configuraciones no demasiado firmes o coherentes. Arrastrarlos hacia la luz permite explicarlos y, a veces, descartarlos. La finalidad de tal análisis es la de aclarar; pero la aclaración puede poner al descubierto fallas y subvertir a lo que está describiendo. De esto es de lo que a menudo, y con sobrada razón, se ha acusado al pensamiento político, el cual, cuando es de calidad, no niega poseer este peligroso poder. La prueba última de la idoneidad de las configuraciones conceptuales básicas con las que pensamos y actuamos es la única prueba que el sentido común o las ciencias aportan, a saber, la de si casan con las directrices generales conforme a las cuales pensamos y nos comunicamos; y si algunas de estas, a su vez, caen en tela de juicio, entonces, la vara de medir final es, como debe ser siempre, la contrastación directa con los datos concretos de la observación y la introspección, que estos conceptos y categorías y hábitos, ordenan y hacen inteligibles. En este sentido, la teoría política, como cualquier otra forma de pensamiento que se ocupa del mundo real, se apoya en la experiencia empírica, aun cuando todavía queda por ver en qué sentido del término «empírico».

VI

Cuando alguien declara (como hice yo mismo en líneas anteriores) que la aplicación de tales modelos o combinaciones de modelos traslapantes

(sociales o políticos), que en el mejor de los casos encierran una parte de nuestra experiencia, causa deformaciones cuando se la aplica más allá de la misma, ¿qué hacemos para justificar la acusación? ¿Cómo sabemos que el resultado es una deformación? Solemos pensar esto porque la aplicación universal de un símil, o de una configuración conceptual —por ejemplo, la de la voluntad general, o la de la sociedad orgánica, o la de la estructura básica y la superestructura, o la del mito del laberinto— les parece, a quienes la rechazan, desconocer algo de la naturaleza humana que ellos conocen directamente y, con ello, hacer violencia a lo que somos, o a lo que sabemos, al empotrarlo en el lecho de Procrusto de algún dogma rígido; es decir, protestamos en nombre de nuestra propia concepción de que lo que los hombres son, han sido, o podrían ser.

¿Cómo sabemos estas cosas? ¿Cómo sabemos qué es y qué no es un programa adecuado para seres humanos en determinadas circunstancias históricas? ¿Es sociológico o psicológico este conocimiento? ¿Es acaso empírico, o metafísico, o aun teológico? ¿Cómo argumentamos con aquellos cuyas nociones son diferentes de las nuestras? Hume, Helvecio, Condorcet, Comte, están seguros de que tal conocimiento debe basarse en datos empíricos y en los métodos de las ciencias naturales; todo lo demás es imaginario y no vale nada.

La tentación de aceptar esta sencilla solución fue (y es) muy grande. El conflicto entre las explicaciones (o modelos) rivales de la vida social o individual había llegado a ser, a fines del siglo XVIII, un escándalo. Si examina uno las respuestas que se dieron, pongamos por caso, entre la muerte de Newton y el nacimiento de Darwin, a una interrogante política fundamental —la de por qué debería alguien obedecer a alguna otra persona—, lo que descubre es una asombrosa Babel de voces; la más confusa, quizá, de toda la historia registrada. Unos dijeron que debería yo obedecer a aquellas reglas o instituciones que, al someterme a ellas, me permitirían realizar mi naturaleza, con la añadidura de que mis necesidades y el camino correcto conducente a su satisfacción eran claros solo para aquellos privilegiados observadores que captaban al menos parte de la gran jerarquía del ser. Otros dijeron que debería yo obedecer a esta o aquella autoridad o ley porque solo de esa manera podría yo (sin ayuda de especialistas)

realizar mí «verdadera» naturaleza, o encajar en un todo armonioso. Unos supusieron que este todo era estático; otros enseñaron que era dinámico, pero no lograban ponerse de acuerdo acerca de si se movía en círculos recurrentes, o en una línea evolutiva recta, o espiral, o irregular, o mediante una serie de oscilaciones que conducían a explosiones «dialécticas»; o, asimismo, si era teleológico, o funcional, o estaba causalmente determinado.

Unos concibieron la configuración universal última en términos mecanicistas; otros, en términos orgánicos, y otros más, en esteticistas. Hubo quienes dijeron que los hombres debían obedecer porque habían prometido hacerlo, u otros lo habían prometido por ellos; o que se estaban comportando como si lo hubiesen prometido y que esto era tanto como haberlo prometido, lo reconociesen o no; o, si esto no resultaba convincente, que lo mejor era que obrasen como si lo hubiesen prometido, pues de otro modo nadie sabría por dónde andaba y sobrevendría el caos. Unos dijeron a los hombres que obedeciesen porque de tal modo serían más felices; o porque era la voluntad de Dios que obedeciesen, o la voluntad del soberano, o la de la mayoría, o de los mejores o más sabios, o de la historia, o del estado, o de su raza, o de su cultura, o de su iglesia.

Se les dijo también que debían obedecer porque la ley natural había establecido que lo hiciesen, pero había diferencias acerca de cómo descubrir los preceptos del derecho natural, por medios racionales o por medios empíricos, o a través de la intuición, por los hombres del común o por los especialistas; a su vez, los especialistas eran para unos los científicos de la naturaleza; para otros, los expertos en metafísica o en teología, o quizá en alguna otra disciplina: la psicología de las masas, la revelación mística, las leyes de la historia, de la economía, de la evolución natural, o una nueva síntesis de todas estas, o de algunas de ellas. Unas personas supusieron que la verdad en estos asuntos podía descubrirse mediante una facultad a la que llamaron sentido moral, o sentido común, o la percepción de la idoneidad de las cosas, o que consistía en lo que les habían dicho sus padres o sus nanas o que se encontraban en las opiniones aceptadas que se negaban por pura mala voluntad, o provenían de una u otra de las numerosas fuentes de esta clase de las que Bentham se burla tan alegre y efectivamente. Algunos

(y quizá estos hayan sido siempre la mayoría) sintieron que era en cierta medida subversivo plantear tales cuestiones.

Esta situación provocó justificada indignación en un país dominado por la libre investigación y su triunfo máximo, la ciencia newtoniana. Indudablemente, este enredo monstruoso podría barrerse con la nueva y poderosa escoba del método científico; al fin y al cabo, un caos semejante se había observado no hacía mucho en las ciencias naturales también. Galileo y Newton —y la luz de la razón y del experimento— habían silenciado para siempre el ocioso parloteo de los ignorantes, los oscuros rezongos de los metafísicos, los truenos de los predicadores, los chillidos histéricos de los oscurantistas. Todas las preguntas auténticas eran preguntas de hecho descubrible —*calculemus*, declaró Condorcet, debía ser el lema del método nuevo—; todos los problemas debían replantearse de modo tal que la inspección de los hechos, con el auxilio de técnicas matemáticas, los resolvería decisivamente, con una aseveración empírica, de hecho verificable, clara y válida universalmente.

VII

No obstante, los intentos realizados por los *philosophes* del siglo XVIII por convertir a la filosofía, y en particular a la filosofía moral y política, en una ciencia empírica, en una psicología individual y social, no tuvieron éxito. Fracasaron en lo relativo a la política, porque nuestras concepciones políticas forman parte de nuestras nociones acerca de lo que es el ser humano, y esto no es solo una cuestión de hecho, según entienden los hechos las ciencias naturales; tampoco son producto de una reflexión consciente sobre los descubrimientos específicos de la antropología, o la sociología o la psicología, aun cuando vengan todas estas al caso y sean en verdad indispensables para formarse una noción adecuada de la naturaleza del hombre, en general, o de grupos particulares de hombres, en

circunstancias particulares. Nuestra idea consciente del hombre —de cómo difieren los hombres de otros entes, de qué es humano y qué es inhumano o no humano— implica el uso de algunas categorías fundamentales mediante las cuales percibimos, ordenamos e interpretamos los datos. Analizar el concepto del hombre es reconocer tal cual son estas categorías. Hacerlo, es percatarse de que son categorías; es decir, que no son ellas mismas sujetos de las hipótesis científicas acerca de los datos a los que ordenan.

La analogía con la ciencias que domina a los pensadores prekantianos del siglo XVIII —Locke, Hume, Condillac, por ejemplo— es una errónea utilización típica de un modelo que da buenos servicios en una esfera a una región en la que habrá de producir tanta oscuridad, al menos como tanta luz.

Permítaseme ser más explícito al respecto. Cuando los modelos teológicos y metafísicos de la Edad Media fueron barridos por las ciencias de los siglos XVII y XVIII, desaparecieron en gran parte porque no podían competir en la descripción, la predicción, el control de los contenidos del mundo externo con las nuevas disciplinas. En la medida en que al hombre se le consideraba como objeto en la naturaleza material, las ciencias del hombre —psicología, antropología, economía, sociología, etc.— comenzaron a sustituir a sus predecesoras teológico-metafísicas. Las preguntas de los filósofos se vieron afectadas por esto; a unas se les dio respuesta o se volvieron obsoletas, pero otras siguieron sin respuesta. Las nuevas ciencias humanas estudiaron los hábitos reales de los hombres; prometieron, y en algunos casos proporcionaron efectivamente, análisis de lo que los hombres decían, deseaban, admiraban, aborrecían; estaban dispuestas a suministrar testimonios empíricos de esto, o demostraciones experimentales; pero sus esfuerzos para resolver problemas normativos tuvieron menos éxito. Trataron de reducir preguntas de valor a cuestiones de hecho; de qué era lo que hacía que las diversas clases de hombres se comportasen o sintiesen como lo hacían en diversas circunstancias. Pero cuando Kant o Herder, o Dostoievski, o Marx, rechazaron las respuestas de los enciclopedistas, la acusación que se les hizo no fue solo que hubiesen observado mal, o que hubiesen obtenido deducciones inválidas; fue la de que no habían sabido reconocer qué es lo que significa ser hombre; es decir, el no haber tomado en cuenta la naturaleza del entramado conceptual —el

de las categorías básicas— en términos del cual pensamos y actuamos y suponemos que otros piensan y actúan, para que pueda darse la comunicación entre los hombres.

En otras palabras, el problema cuyas soluciones parecían ser insuficientes no es, en la acepción común, empírico, y sin duda no es formal, sino algo que ninguno de estos términos describen convenientemente. Cuando Rousseau (independientemente de que lo haya entendido correctamente o no) rechazó la explicación que Hobbes dio a la obligación política, fundándose en que, a su juicio, el pensador inglés parecía explicarla por el simple miedo a la fuerza superior, lo que argumentaba Rousseau no era que Hobbes hubiese dejado de ver algunos hechos empíricos, psicológicamente descubribles, que vienen al caso, ni que hubiese argumentado incorrectamente a partir de lo que había visto, sino que su exposición entraba en conflicto con lo que, al pensar en los seres humanos en cuanto humanos y distinguirlos, aun a los más degradados de los mismos, no solo en el pensamiento explícito, sino en nuestros sentimientos y nuestra acción, de los seres a los que consideramos inhumanos o no humanos, todos sabemos que son los hombres. Su argumento no es que los hechos utilizados en la construcción del modelo de Hobbes tengan omisiones, sino que el modelo era impropio, en principio; era inadecuado no porque faltase en él esta o aquella correlación sociológica o psicológica, sino porque se basaba en una incomprensión de lo que entendemos por motivo, propósito, valor, personalidad, y demás cosas por el estilo.

Cuando Kant rompe con la tradición naturalista, o cuando Marx rechaza la moral política de Bentham, o cuando Tolstoi expresa la baja opinión que le merecían las doctrinas de Karl Marx, no se están quejando solo de una ignorancia empírica, o de una mala lógica o de insuficiencia de pruebas experimentales, o de incoherencia interna. Denuncian a sus adversarios principalmente porque, según ellos, no han comprendido cómo son los hombres y cuáles de las relaciones que mantienen entre sí —o entre ellos y las fuerzas exteriores— los convierten en hombres; los acusan de ceguera, no ante los aspectos pasajeros de tales relaciones, sino a aquellas características constantes (como las de la distinción entre el bien y el mal

para Kant, o, para Marx, la autotransmutación sistemática a través de su propio trabajo) que consideran fundamentales para la noción de hombre, en cuanto tal. Sus críticas tienen que ver con la adecuación de las categorías en términos de las cuales discutimos acerca de los fines, o los deberes, o los intereses de los hombres; el entramado conceptual permanente, en términos del cual, no acerca del cual, pueden surgir desacuerdos empíricos comunes.

¿Qué son estas categorías? ¿Cómo las descubrimos? Si no es empíricamente, ¿cómo lo hacemos, entonces? ¿De qué manera pasan a formar parte de los modelos y paradigmas, a los que dan forma también, en términos de los cuales pensamos y respondemos? ¿Descubrimos lo que son prestando atención al pensamiento, o a la acción, o a procesos inconscientes, y de qué manera reconciliamos estas fuentes diversas del conocimiento? Son estas preguntas característicamente filosóficas, ya que son interrogantes acerca, exclusivamente, de las maneras permanentes en que pensamos, decidimos, juzgamos y no acerca de los datos de la experiencia. La prueba del funcionamiento conveniente de los métodos, analogías, modelos que actúan en el descubrir y clasificar el comportamiento de estos datos empíricos (como lo hacen las ciencias naturales y el sentido común), es empírica en última instancia: es el grado de su éxito para formar un sistema conceptual coherente y perdurable.

Aplicar estos modelos y métodos al entramado mismo mediante el cual los percibimos y los pensamos es una gran falacia, cuyo análisis le permitió a Kant transformar la filosofía. En política se cometió (entre otros, por Hume y Russell) cuando la indagación en torno a las características empíricas de los hombres se confundió con el análisis de la noción de hombre (o de «yo», «observador», «agente moral», «individuo» o «alma», etc.) en términos de la cual se reunieron y describieron las mismas características empíricas. Kant supuso que estas categorías podían descubrirse *a priori*. No es necesario aceptarlo; fue esta una conclusión injustificada, a partir de la noción válida de que en nuestra experiencia hay elementos centrales que son invariables y omnipresentes, o por lo menos, mucho menos variables que la gran variedad de sus características empíricas, y que por tal razón merecen que se las distinga con el nombre de categorías. Esto es evidentemente suficiente en el caso del mundo externo:

la tridimensionalidad del espacio (psicológico, del sentido común), por ejemplo, o la solidez de las cosas que hay en él, o la «irreversibilidad» del orden temporal, son algunas de las clases más conocidas e inalienables de características en términos de las cuales pensamos y actuamos. No existen ciencias empíricas de estas propiedades, no porque no exhiban regularidades —antes bien, son el paradigma por excelencia del concepto de regularidad— sino porque se las presupone en el lenguaje mismo con que expresamos la experiencia empírica. Esta es la razón por la cual parece absurdo preguntarse por las pruebas de su existencia, y bastan ejemplos imaginarios para exhibir su estructura; pues se las presupone en nuestras acciones más comunes de pensamiento o de decisión; y cuando ejemplos imaginarios son, para los fines de una indagación, tan buenos como, o aun mejores que, los datos empíricos tomados de la experiencia real, podemos estar seguros de que la indagación no es empírica, en el sentido normal del término. Tales rasgos permanentes se encuentran también en los mundos de lo social, de lo político y de lo moral: son menos estables y universales, tal vez, que en el mundo físico, pero no menos imprescindibles para toda suerte de comunicación intersubjetiva, y, por consiguiente, para el pensamiento y la acción. Una indagación que se vale de ejemplos, y que, por consiguiente, no es científica, aun cuando tampoco formal, es decir, deductiva, con toda probabilidad habrá de ser filosófica.

Por supuesto, hay un sentido último en el que hechos tales como el de que el espacio tiene tres dimensiones, o que los hombres son seres que piden razones o hacen elecciones, son simplemente dados: son hechos brutos y no verdades *a priori*; no es absurdo suponer que las cosas podrían haber sido de otra manera. Pero si hubiesen sido (o llegasen a ser algún día) diferentes de lo que son ahora, todo nuestro aparato conceptual —pensamiento, voluntad, sentimiento, lenguaje— y, por consiguiente, nuestra naturaleza misma, habría sido (o será) diferente de maneras imposibles o difíciles de describir con los conceptos y palabras de que disponemos hoy, tal como somos. Las categorías políticas (y los valores) son parte de esta red prácticamente ineludible del vivir, el actuar y el pensar, que podrá cambiar solo a consecuencia de cambios radicales en la realidad, o a través

de la disociación de la realidad por parte de los individuos; es decir, de su enloquecimiento.

VIII

Las categorías básicas (con sus conceptos correspondientes) en términos de las cuales definimos a los hombres —nociones tales como las de sociedad, libertad, sentido del tiempo y del cambio, sufrimiento, felicidad, productividad, bien y mal, correcto y errado, elección, esfuerzo, verdad, ilusión (para tomarlas totalmente al azar)— no son cosa de inducción o hipótesis. Pensar en alguien como ser humano es *ipso facto* poner en juego todas esas nociones: de modo que, decir de alguien que es hombre, pero que la elección, o la noción de verdad, nada significan para él, sería excéntrico: chocaría con lo que entendemos por «hombre», no como cosa de definición verbal (que puede modificarse a voluntad), sino como algo intrínseco a la manera en que pensamos y (como cuestión de hecho «bruto») evidentemente no podemos menos de pensar.

Esto también será válido respecto de los valores (entre ellos, los políticos) en términos de los cuales se define a los hombres. Así, si digo de alguien que es bondadoso o cruel, que ama la verdad o es indiferente a ella, sigue siendo humano en cualquier caso. Pero si encuentro un hombre para el que le dé literalmente lo mismo patear una piedra que matar a su familia, porque cualquiera de esas acciones le quitaría el aburrimiento, no habré de mostrarme dispuesto, como los relativistas congruentes, a atribuirle meramente un código de moral distinto del mío propio o del de la mayoría de los hombres, o a declarar que discrepamos en puntos esenciales, sino que empezaré a hablar de insania o de inhumanidad; me inclinaré a considerarlo loco, como chiflado está el hombre que se cree Napoleón; lo cual es una manera de decir que no considero plenamente humano a tal ser. Son casos de esta clase los que parecen establecer con claridad que la capacidad de reconocer valores universales —o casi universales— forma parte de nuestro

análisis de conceptos fundamentales tales como los de «hombre», «racional», «cuerdo», «natural», etc. —de los que comúnmente se piensa que son descriptivos y no valorativos—, que constituyen la base de las traducciones modernas a términos empíricos del meollo de verdad encerrado en las viejas doctrinas del derecho natural *a priori*. Son consideraciones como estas —expuestas por los neoaristotélicos y los seguidores de las últimas doctrinas de Wittgenstein— las que han hecho vacilar la fe, de algunos devotos empiristas, en el abismo lógico completo existente entre las aseveraciones descriptivas y las aseveraciones de valor, y han arrojado dudas sobre la célebre distinción derivada de Hume.

Esta clase de casos extremos tiene importancia filosófica, porque hace ver con claridad que tales preguntas no se contestan ni mediante la observación empírica ni a través de la deducción formal. Por consiguiente, quienes se limitan a la observación de la conducta humana y la formulación de hipótesis acerca de la misma, psicólogos, sociólogos, historiadores, por más profundos y originales que puedan ser, no son, en cuanto tales, teóricos políticos, aun cuando puedan decir muchas cosas que posean importancia decisiva en el campo de la filosofía política. Por eso no consideramos a empiristas tan dedicados como son los estudiosos, digamos, de la formación y el comportamiento de los partidos, o las élites, o las clases, o de los métodos y consecuencias de diversos tipos de procedimientos democráticos como filósofos de la política, o como teorizadores sociales en la acepción más amplia del término.

Tales hombres son, en primer lugar, estudiosos de hechos, y aspiran a formular hipótesis y leyes, como los científicos de la naturaleza. Sin embargo, por norma, estos pensadores no pueden ir más lejos: propenden a analizar las ideas políticas y sociales de los hombres a la luz de alguna creencia suprema propia; como, por ejemplo, la de que la finalidad de la vida es o debería ser el servicio de Dios, independientemente de cómo se interprete esto; o, por lo contrario, que es la búsqueda de la satisfacción individual o colectiva experimentalmente descubrible; o que estriba en la autorrealización de un dechado histórico (o psicológico, o estético), cuya intelección es lo único que puede hacer que los hombres se comprendan a sí mismos y descubran significado en sus pensamientos y actos; o, por lo

contrario, que no existe una finalidad humana; o que los hombres solo pueden perseguir fines en conflicto; o que no pueden (sin dejar de ser humanos) eludir actividades que tienen que desembocar en la frustración de sí mismos, de modo que la noción misma de una solución final es un absurdo. En la medida en que son tales concepciones fundamentales del hombre las que determinan a las doctrinas políticas (¿y quién negará que los problemas políticos, por ejemplo, acerca de lo que un hombre o un grupo pueden o deberían hacer, dependen directamente de lo que se piensa que es la naturaleza humana?), es patente que quienes están gobernados por estas grandes síntesis integradoras aportan a su estudio algo más que los simples datos empíricos.

Si examinamos los modelos, paradigmas, estructuras conceptuales que rigen a las diversas concepciones, conscientemente o no, y comparamos a los diversos conceptos y categorías en lo que respecta, por ejemplo, a su coherencia interna o a su fuerza explicativa, entonces, aquello de lo que nos estamos ocupando no es cosa de la psicología, o la sociología, o la lógica, o la epistemología, sino de la teoría moral, o social o política, o de todas estas a la vez, según que nos circunscribamos a los individuos, o a los grupos, o a los tipos particulares de ordenamientos humanos a los que se clasifica como políticos, o que tratemos con todos ellos juntos. Ninguna cantidad de cuidadosas observaciones empíricas y de atrevidas y fructuosas hipótesis nos explicará qué es lo que ven aquellos hombres que ven en el estado una institución divina, o qué significan sus palabras y qué tienen que ver con la realidad; ni qué es lo que creen los que nos dicen que el Estado nos fue impuesto por nuestros pecados; o quienes afirman que es una escuela por la que tenemos que pasar antes de llegar a la edad adulta, de ser libres y poder prescindir del mismo; o qué es una obra de arte; o un recurso utilitario; o la encarnación del derecho natural; o un comité de la clase dominante; o la etapa más elevada del espíritu humano en su autodesarrollo; o una muestra de locura criminal. Pero a menos que comprendamos (esforzando a esa penetración imaginativa, que los novelistas suelen poseer en grado más elevado que los lógicos) cuáles nociones acerca de la naturaleza del hombre (o la falta de las mismas) están incorporadas en estas concepciones políticas, cuál es en cada caso el modelo dominante, no habremos de

entender a nuestra propia sociedad, ni a ninguna otra sociedad humana: ni a las concepciones de la razón y de la naturaleza que rigieron a los estoicos o a los tomistas y que gobiernan hoy a los cristiano-demócratas europeos; ni a la imagen por demás distinta que constituye la médula de la guerra santa a la que se han lanzado, o no tardarán en lanzarse, los movimientos marxista-nacionalistas de África o de Asia; ni las nociones muy diferentes que animan a los compromisos liberales y democráticos de Occidente.

Es ahora lugar común decir que comprender el pensamiento y la acción de los hombres es, en gran medida, entender los problemas y perplejidades con las que están lidiando. Cuando estos problemas, empíricos o formales, han sido concebidos en términos de modelos de la realidad tan antiguos, ampliamente aceptados y estables que los seguimos empleando hasta nuestros días, comprendemos los problemas y dificultades, así como las soluciones que se ha intentado darles, sin referencia explícita a las categorías gobernantes; pues estas, por ser comunes a nosotros y a culturas alejadas de nosotros, no se nos hacen patentes; se hallan, valga la expresión, lejos de nuestra vista. En otros casos (y esto es cierto sobre todo en lo relativo a la política) los modelos no se han quedado quietos: algunas de las nociones que los constituyeron no son ya familiares para nosotros. Sin embargo, a menos que tengamos el conocimiento y la imaginación necesarios para ponernos en estados mentales dominados por el modelo ahora descartado u obsoleto, los pensamientos y las acciones que los tuvieron como su centro seguirán siendo opacos para nosotros. La no realización de esta difícil operación es lo que marca a gran parte de la historia de las ideas, y la convierte, o bien en un superficial ejercicio literario, o bien en un catálogo muerto de extraños y a veces casi incomprensibles errores y confusiones.

Esto quizá no importe demasiado en las disciplinas formales o empíricas, en las que la prueba de una creencia es, o debería ser, la verificación o la coherencia lógica; y en las que puede uno aceptar las soluciones más recientes y rechazar las soluciones desmentidas o incoherentes del pasado sin preocuparse (si es uno indiferente) por entender por qué se les aceptó alguna vez. Pero las doctrinas filosóficas no se establecen ni desacreditan de esta manera tan tajante; pues tienen que ver

con —en verdad, deben su existencia a— problemas que no pueden zanjarse de esta manera. No tienen que ver con hechos específicos, sino con maneras de entenderlos; no están constituidas por proposiciones de primer orden en lo concerniente al mundo. Son aseveraciones de segundo orden, o de orden superior, acerca de clases enteras de descripciones del mundo y de las actividades del hombre en el mismo, o de respuestas a la realidad; y estas, a su vez, están determinadas por modelos, redes de categorías, descriptivas, valorativas y de híbridos de las dos, en las que las dos funciones no pueden discernirse ni aun en el pensamiento; categorías que, aun cuando no sean eternas y universales, son mucho más estables y están más ampliamente difundidas que las de las ciencias naturales; son, en verdad, lo suficientemente continuas para constituir un mundo común que compartimos con los pensadores medievales y clásicos.

La cosmología jónica, la biología de Aristóteles, la lógica estoica, el álgebra árabe, la física cartesiana, podrán interesar a los especialistas de la historia; pero no tienen por qué ocupar un lugar en las mentes de los físicos, los biólogos o los matemáticos, a quienes solo interesa el descubrimiento de la verdad nueva. En estos estudios hay un auténtico progreso: lo pasado es, en gran medida, obsoleto. Pero la filosofía política de Platón, o la de Aristóteles, o la de Maquiavelo, las concepciones morales de los profetas hebreos, o de los Evangelios, o de los juristas romanos, o de la Iglesia medieval, en sus fuentes originales, o en las obras de sus expositores modernos, son incomparablemente más inteligibles y vienen más al caso de nuestras propias preocupaciones, que las ciencias de la antigüedad. La materia de estudio de estas disciplinas —las características más generales de los hombres como tales, es decir, como seres entregados a actividades morales, o sociales o espirituales— parece presentar problemas que conservan un grado considerable de continuidad y similitud entre una edad y una cultura y otras. Los métodos para tratarlas varían entre sí grandemente; pero ninguno de ellos ha alcanzado hasta ahora una victoria tan decisiva que eche al olvido a todos sus rivales. Los modelos francamente malos del pensamiento político evidentemente han perecido, y en gran medida se les ha olvidado; los grandes modelos esclarecedores son

discutidos todavía hoy, todavía nos mueven a la adhesión, a la crítica o a la violenta indignación.

Podríamos poner como ejemplos la denuncia que ha hecho Karl Popper de la teoría política de Platón, o las filípicas de Irving Babbitt contra Rousseau, la repugnancia violenta que sintió Simone Weil por la moral del Antiguo Testamento, o los frecuentes ataques dirigidos hoy contra el positivismo del siglo XVIII o su «cientificismo» en materia de ética política^[13]. Algunas de las construcciones clásicas entran en conflicto unas con otras, pero, en la medida en que cada una de ellas descansa en una visión vívida de atributos humanos permanentes, y es capaz de satisfacer a algunas mentes curiosas en cada generación, sin que importe cuán distintas sean las circunstancias de tiempo y de lugar, los modelos de Platón, o de Aristóteles, o del judaísmo, el cristianismo, el liberalismo kantiano, el romanticismo, el historicismo; todos sobreviven y contienden entre sí hoy bajo toda una variedad de ropajes. Si los hombres o las circunstancias se modifican radicalmente, o se obtiene un nuevo conocimiento empírico que revoluciona nuestra concepción del hombre, entonces, algunos de estos edificios dejarán de venir a cuento y se les olvidará como a la ética y la metafísica de los egipcios y de los incas. Pero mientras los hombres sean lo que son, proseguirá el debate en los términos fijados por estas visiones, y otras como ellas: cada una de ellas ganará o perderá influencia a medida que los acontecimientos hagan resaltar a este o aquel aspecto humano. Solo una cosa es cierta: que salvo quienes entienden y aun sienten lo que es una pregunta filosófica, cómo difiere de una pregunta empírica o formal (aun cuando esta diferencia no tiene por qué hacerse explícitamente presente a la mente, y son sobradamente frecuentes las preguntas traslapantes o limítrofes), las respuestas —en este caso, las principales doctrinas políticas de Occidente— podrán parecer fantasías intelectuales, especulaciones filosóficas que están en el aire, y construcciones intelectuales sin mayor relación con acciones o acontecimientos.

Solo aquellos que pueden recrear, hasta cierto punto, en sí mismos, los estados mentales de los hombres a quienes atormentaron las preguntas de las que estas teorías pretenden ser las respuestas, o al menos los estados mentales de quienes podrán aceptar las soluciones acríticamente, pero que

sin ellas caerían en un estado de inseguridad y angustia; solo ellos, son capaces de captar cuál es el papel que las concepciones filosóficas, y especialmente las doctrinas políticas, han desempeñado en la historia, al menos de Occidente. Las obras de los lógicos o de los físicos del pasado se han ido perdiendo de vista porque se les ha superado. Pero tiene algo de absurdo la sugerencia de que rechazamos las doctrinas políticas de Platón, o la estética o la ética de Kant porque han sido «superadas». Esta consideración por sí sola debería impedir una fácil asimilación de los dos casos. Podrá objetarse a esta argumentación que consideramos dignas de discusión todavía a las viejas doctrinas éticas o políticas, porque son parte de nuestra tradición cultural; que si la filosofía griega, la ética bíblica, etc., no hubiesen sido elementos intrínsecos de la educación occidental, estarían ahora tan alejadas de nosotros como las antiguas especulaciones chinas. Pero esto simplemente hace retroceder un paso al argumento: es verdad que, si las características generales de nuestra experiencia normal se hubiesen modificado radicalmente —a causa de alguna revolución en nuestro conocimiento o de algún trastorno natural que cambiase nuestras reacciones— a estas antiguas categorías se les consideraría hoy, probablemente, tan obsoletas como las de Hammurabi o la épica de Gilgamés. El que no sea así, se debe indudablemente, en parte, a que nuestra experiencia está a su vez organizada y «teñida» por categorías éticas o políticas que hemos heredado de nuestros antepasados, viejos lentes a través de los cuales aún estamos mirando. Pero estos lentes nos habrían hecho tropezar y trastabillar desde hace mucho tiempo, y los habríamos cambiado por otros, o los habríamos cambiado hasta el punto de hacerlos irreconocibles, como hemos alterado nuestros lentes físicos, biológicos y matemáticos, si no hubiesen cumplido su función con mayor o menor propiedad: lo que pone de relieve cierto grado de continuidad en, por lo menos, dos milenios de conciencia moral y política.

IX

Se nos podría objetar que, independientemente de lo que podamos sostener acerca de las fuentes, los motivos o las justificaciones de nuestras creencias, el contenido de lo que los partidarios de las diversas filosofías creen propende a ser semejante, si es que pertenecen al mismo medio social, o económico o cultural o tienen otras características —psicológicas o fisiológicas— en común. Los filósofos ingleses T. H. Green y J. S. Mill predicaron doctrinas filosóficamente contradictorias: Green fue un metafísico cuasihegeliano; Mill, fue un empirista humeano, no obstante lo cual, sus conclusiones políticas fueron muy semejantes; ambos fueron humanos liberales victorianos con mucha simpatía por el socialismo. Esto, se nos dirá también, se debió a que los hombres están condicionados a creer lo que creen por factores históricos objetivos —su posición social, o la estructura de clases de su sociedad, y el lugar que ocupan en la misma— aun cuando sus propias racionalizaciones (erróneas) de sus creencias sean tan disímbolas entre sí como las de Mill y Green.

Se ha dicho, también, que la visión general —las «ideas operacionales»— de los fascistas y los comunistas muestran un grado sorprendente de semejanza, si se piensa en la oposición extrema y en la incompatibilidad de los axiomas oficiales de los que parten lógicamente estos movimientos. De ahí la plausibilidad de algunos de los métodos de la «sociología del conocimiento», lo mismo marxista que psicoanalítica o de Pareto, y de las diversas formas eclécticas que, en manos de Weber, Mannheim y otros, ha adquirido este instrumento. Es verdad que estos teóricos han arrojado luz sobre las raíces oscuras de nuestras creencias. Podemos estar condicionados a creer lo que creemos irracionalmente, por circunstancias que escapan principalmente a nuestro control, y quizás también a nuestro conocimiento. Pero sea lo que fuere aquello que de hecho determina causalmente nuestras creencias, sería una gratuita renuncia a nuestras facultades de razonamiento —basada en una confusión de las ciencias naturales con las indagaciones filosóficas— el no querer saber lo que creemos, y por qué razón, cuáles son las implicaciones metafísicas de tales creencias, cuál su relación con otros tipos de creencias, cuáles son los criterios de valor y de verdad a los que encierran, y cuál es la razón por la cual tenemos que pensar que son verdaderas o válidas. La racionalidad

descansa en la creencia de que puede uno pensar y actuar por razones que se pueden comprender, y no tan solo como producto de ocultos factores causales que engendran «ideologías» y no pueden ser, en ningún caso, cambiados por sus víctimas. Mientras exista la curiosidad racional —un deseo de justificación y explicación en términos de motivos y razones, y no solo de causas, o correlaciones funcionales, o probabilidades estadísticas—, la teoría política no desaparecerá plenamente de la faz de la Tierra, por más que muchos de sus rivales, como la sociología, el análisis filosófico, la psicología social, la ciencia política, la economía, la jurisprudencia, la semántica, pretendan haber disipado las nieblas de su reino imaginario.

Es una paradoja extraña que la teoría política lleve una existencia tan oscura, en un tiempo en que, por vez primera en la historia, literalmente la totalidad de la humanidad se halla violentamente dividida por cuestiones cuya realidad es, y ha sido siempre, la única *raison d'être* (razón de ser) de esta rama de estudio. Pero este, podemos estar seguros, no es el final del cuento. El neomarxismo, el neotomismo, el nacionalismo, el historicismo, el existencialismo, el liberalismo y el socialismo antiexistencialistas, las transposiciones de las doctrinas de la Ley y del derecho naturales a términos empíricos, los descubrimientos realizados mediante la hábil utilización de modelos derivados de las técnicas económicas, y otras afines a la conducta política, y las colisiones, combinaciones y consecuencias en la acción de estas ideas, no nos indican la muerte de esta gran tradición, sino, antes bien, sus nuevos e imprevisibles desarrollos.

Trad. de Francisco González Aramburo

LIBERTAD Y DETERMINISMO

De la esperanza y del miedo liberados

I

¿Libera siempre el conocimiento? La opinión de los filósofos clásicos griegos, compartida por gran parte de los teólogos cristianos, aunque no por todos, es que sí nos libera. «Y conoceréis la verdad, y la verdad os libertará»^[14]. Los antiguos estoicos y la mayoría de los racionalistas modernos están de acuerdo con la enseñanza cristiana a este respecto. Conforme a este parecer, la libertad^[15] es la realización sin trabas de mi verdadera naturaleza; sin trabas externas ni internas. En el caso del pasaje que he citado, la libertad de que se habla (sigo en esto la interpretación de Festugière al respecto) es el verse libre de pecado, es decir, de creencias falsas acerca de Dios, de la naturaleza y de mí mismo, que obstaculizan mi entendimiento. La libertad es la de la autorrealización o autodirección; la realización a través de la propia actividad del individuo de los fines verdaderos de su naturaleza (independientemente de cómo se definan tales fines o tal naturaleza), la cual se ve frustrada por las concepciones erróneas acerca del mundo y del lugar que en él ocupa el hombre. Si a esto añado el corolario de que soy racional; es decir, de que puedo comprender o saber (o al menos, formarme una creencia correcta al respecto) por qué hago lo que hago; es decir, puedo distinguir entre actuar (que encierra la realización de elecciones, el formarse intenciones, el perseguir metas) y el mero comportarme (es decir, el ser movido por causas cuyas operaciones quizás sean ignotas para mí o a las que mis deseos o actitudes no podrán modificar mayormente), entonces, se sigue que el conocimiento de los hechos que vengan a cuento —acerca del mundo externo, de otras personas y de mi propia naturaleza— suprimirá obstáculos a mis designios que se deben a la ignorancia y al engaño.

Los filósofos (así como los teólogos, los dramaturgos y los poetas) han discrepado ampliamente acerca de la naturaleza y de los fines del hombre; de la clase y el grado del control sobre el mundo externo que se necesita para alcanzar la realización, completa o parcial, de esta naturaleza y sus fines; de si existe acaso tal naturaleza general o tales fines objetivos; y de dónde se encuentra la frontera que separa al mundo externo de la materia y las criaturas no racionales del de los agentes activos. Algunos pensadores han supuesto que tal realización es (o hubo un tiempo en que fue, o algún día será) posible en la Tierra, pero otros lo han negado; unos han sostenido que los fines del hombre son objetivos y capaces de descubrimiento mediante métodos especiales de indagación, pero no se han puesto de acuerdo acerca de si son empíricos o *a priori*; intuitivos o discursivos; científicos o puramente reflexivos; públicos o privados; limitados a indagadores especialmente dotados o afortunados, o al alcance en principio de cualquier hombre. Otros han creído que tales fines son subjetivos, o están determinados por factores físicos, o psicológicos, o sociales, ampliamente diferentes entre sí. Así también, Aristóteles, por ejemplo, supuso que, si las circunstancias externas eran demasiado desfavorables — si un hombre padecía las desdichas de un Príamo— era imposible la realización de sí mismo, la realización conveniente de la propia naturaleza. Por otra parte, los estoicos y los epicúreos sostuvieron que un hombre podía alcanzar el dominio racional de sí completo, cualesquiera que pudiesen ser sus circunstancias externas, ya que lo único que se necesitaba era un grado suficiente de despego respecto de la sociedad humana y del mundo externo; a esto añadieron la creencia optimista de que el grado suficiente para la autorrealización era perfectamente alcanzable en principio por todo aquel que buscara conscientemente la independencia y la autonomía, es decir, la manera de dejar de ser juguete de las fuerzas externas que no podía controlar.

Entre las suposiciones comunes a todas estas concepciones tenemos las siguientes:

- las cosas y las personas poseen naturalezas;
- i) estructuras definidas, independientemente de que sean conocidas o no;

- ii) que estas naturalezas o estructuras están regidas por leyes universales e inmutables;
que todas estas estructuras y leyes son, en principio, cognoscibles; y que el conocimiento de las mismas impedirá automáticamente a los hombres tropezar en
- iii) la oscuridad y malgastar esfuerzos en maneras de obrar que, dados los hechos —la naturaleza de las cosas y personas, así como de las leyes que las rigen — están condenadas al fracaso.

Conforme a esta doctrina, los hombres no se dirigen a sí mismos y, por consiguiente, no son libres cuando su conducta es causada por emociones mal orientadas; por ejemplo, el miedo a entidades inexistentes, u odios debidos no a una apreciación racional del verdadero estado de cosas, sino a ilusiones, fantasías, resultados de recuerdos inconscientes y de heridas olvidadas. Las racionalizaciones y las ideologías, conforme a esta opinión, son explicaciones falsas de la conducta cuyas verdaderas raíces no nos son conocidas o las entendemos mal; y estas, a su vez, engendran nuevas ilusiones, fantasías y formas de conducta irracional y compulsiva. La verdadera libertad, por consiguiente, consiste en la autodirección: un hombre es libre en la medida en que la verdadera explicación de su actividad estriba en las intenciones y motivos de los que es consciente, y no en alguna circunstancia psicológica o fisiológica oculta, que podría haber producido el mismo resultado; es decir, la misma conducta (que se haría pasar por elección), cualquiera que fuese la explicación o justificación que el agente haya intentado dar. Un hombre racional es libre si su conducta no es mecánica, y si brota de motivos y pretende cumplir propósitos de los que tiene conciencia, o podría tenerla, a voluntad; de modo que es verdadero decir que, tener estas intenciones y propósitos, es una condición necesaria, aunque no suficiente, de su conducta. El hombre que no es libre es como el drogado o el hipnotizado; cualesquiera explicaciones que pueda dar de su conducta no será cambiada por ninguna modificación en sus motivos y acciones ostensibles, abiertos; consideramos que se halla preso de fuerzas sobre las cuales no ejerce ningún control; que no es libre, cuando se hace

patente que su conducta habrá de ser pronosticablemente la misma, cualesquiera que sean las razones que aduzca para explicarla.

Plantear las cosas de esta manera es identificar racionalidad y libertad; o al menos, acercarse mucho a ello. El pensamiento racional es aquel cuyo contenido, o cuyas conclusiones al menos, obedece a reglas y principios y no está constituido simplemente por puntos ordenados en una sucesión causal o fortuita; la conducta racional es aquella que (al menos en principio) puede ser explicada por el actor o el observador en términos de motivos, intenciones, elecciones, razones, reglas, y no solamente de leyes naturales, causales o estadísticas, «orgánicas» o algunas otras del mismo tipo lógico (el que las explicaciones en términos de motivos, razones y demás, y las que se dan en términos de causas, probabilidades, etc., son «categorialmente» diferentes y no pueden en principio chocar entre sí, o venir al caso unas de otras, es una cuestión de importancia capital, por supuesto; pero no quiero tocarla aquí). Llamar ladrón a un hombre, por lo tanto, es atribuirle racionalidad: llamarlo cleptómano, es negársela. Si los grados de la libertad de un hombre dependen directamente de la magnitud de su conocimiento de las raíces de su conducta (o son idénticos a este), entonces, el cleptómano que sabe que lo es, en esa medida es libre; quizá sea incapaz de dejar de robar, o aun de intentar dejar de hacerlo; pero su reconocimiento de esto, ya que ahora se halla en situación —según se afirma— de elegir entre resistir a esta compulsión (aun si está condenado a fracasar) o dejar que siga su curso, no solo lo hace más racional (lo que parece ser indiscutible), sino más libre.

Pero ¿así ocurre siempre? ¿La conciencia de una disposición o de una característica causal de mi parte es idéntica al poder de manipularla o cambiarla, o me proporciona necesariamente tal poder? Por supuesto, existe un sentido claro, pero trivial, en el que todo conocimiento aumenta la libertad en algún respecto: si sé que estoy expuesto a sufrir ataques epilépticos, o sentimientos de conciencia de clase, o el influjo embriagador de algunas clases de música, puedo —en cierto sentido de la palabra «puedo»— proyectar mi vida de acuerdo con ello; mientras que, si no lo sé, no podré hacerlo; en algo se incrementa mi poder y, por consiguiente, mi libertad. Pero este conocimiento puede reducir también mi poder en otro

respecto: si preveo un ataque epiléptico, o el comienzo de alguna emoción dolorosa, o aun agradable, quizá me sienta inhibido para algún otro libre ejercicio de mi poder, o verme impedido de realizar alguna otra experiencia; quizá sea incapaz de seguir escribiendo poesía, o de comprender el texto griego que estoy estudiando, o de pensar filosóficamente, o de levantarme de mi silla: en otras palabras, quizá pague el incremento de poder y libertad en una región con la pérdida de los mismos en otra. (Me propongo volver a considerar este punto más adelante, en un contexto ligeramente distinto). Tampoco me vuelvo necesariamente capaz de dominar mis ataques de epilepsia, o de conciencia de clase, o mi adicción a la música de la India porque reconozca su frecuencia. Si por conocimiento se entiende lo que los autores clásicos entienden —conocimiento de hechos—, no un conocimiento de «qué hacer», el cual puede ser una manera disfrazada de declarar no que algo es el caso, sino un compromiso con algunos fines o valores, o de expresar, no de describir, una decisión de obrar de una determinada manera; en otras palabras, si afirmo tener la clase de conocimiento acerca de mí mismo que podría tener acerca de otros, entonces, aun cuando mis fuentes sean mejores, o mi certeza mayor, tal conocimiento de mí mismo, me parece, puede o no incrementar la suma total de mi libertad. La cuestión es empírica: y la respuesta depende de circunstancias específicas. De que todo aumento del conocimiento me libera en algún respecto, no se sigue, por las razones antes aducidas, que incrementará necesariamente la suma total de libertad de la que disfruto: puede, al tomar con una mano más de lo que da con la otra, disminuirla.

Pero hay que tomar en consideración una crítica más radical de esta concepción. Decir que uno es libre solo si se comprende a sí mismo (aun cuando esto no sea condición suficiente de la libertad) presupone que tenemos un yo que hay que entender; que existe una estructura que se describe correctamente como naturaleza humana, que es lo que es, obedece a las leyes que obedece y es un objeto de estudio natural. Esto mismo ha sido puesto en tela de juicio, sobre todo por algunos filósofos existencialistas. Sostienen estos que es mucho más lo que es cosa de elección humana de lo que común y cómodamente se ha creído. Puesto que la elección encierra responsabilidad, y algunos seres humanos las más de

las veces, en tanto que otros seres humanos algunas veces, desean sacudirse esta carga, existe la tendencia a buscar excusas y pretextos. Por esta razón, los hombres se inclinan a atribuir demasiado a la acción inevitable de las leyes naturales o sociales; por ejemplo, a la actividad de la mente inconsciente, o de inalterables reflejos psicológicos, o de las leyes de la evolución social. Críticos que pertenecen a esta escuela (que debe mucho tanto a Hegel y Marx como a Kierkegaard) dicen que algunos impedimentos notorios a la libertad —por ejemplo, las presiones sociales de que tanto habla J. S. Mill— no son fuerzas objetivas cuya existencia y efectos sean independientes de los deseos y actividades humanos, o modificables tan solo utilizando medios que no están al alcance del individuo aislado, por revoluciones o reformas radicales que no pueden ser fruto de la voluntad del individuo. Lo que se sostiene es lo contrario: que no tengo por qué dejarme imponer la voluntad de otros, o someterme a lo que quieren de mí maestros, amigos o parientes; que no tengo que verme afectado, de manera que no pueda hacer yo nada, por lo que los sacerdotes, o los colegas, o los críticos, o los grupos sociales o las clases piensan y hacen. Si me afecta, es porque así lo he querido. Se me insulta cuando se burlan de mí por ser jorobado, o negro, o me irrita el sentimiento de que se sospeche de mí que soy traidor, solo si elijo aceptar la opinión —la valoración— acerca de los jorobados, de las razas o de la traición de aquellos por cuyas opiniones y actitudes me siento dominado. Pero siempre puedo no tomarlas en cuenta o hacerles resistencia, burlarme de tales concepciones, códigos y puntos de vista; y entonces soy libre.

Es esta precisamente la doctrina, aun cuando fundada en premisas diferentes, de quienes trazaron el retrato del sabio estoico. Si deseo someterme al sentimiento público, o a los valores de este o aquel grupo o persona, la responsabilidad es mía y no de las fuerzas externas; fuerzas, personales o impersonales, a cuya influencia supuestamente irresistible atribuyo mi conducta, la atribuyo con presteza para evitarme la culpa o la autorrecriminación. Mi conducta, mi carácter, mi personalidad, según estos críticos, no es una sustancia misteriosa, o el referente de un conjunto estructurado de proposiciones hipotéticas generales (causales), sino de un conjunto estructurado de elecciones o renunciaciones a elegir que

representan ellas mismas una suerte de decisión de dejar que las cosas sigan su curso, de no hacerme valer a mí mismo como agente activo. Si hago la crítica de mí mismo y encaro los hechos, tal vez descubra que me sacudo demasiado fácilmente mis responsabilidades.

Esto es válido tanto en el reino de la teoría como en el de los asuntos prácticos. Así por ejemplo, si soy historiador, la manera como conciba cuáles son los factores significativos de la historia quizás se vea profundamente afectada por mi deseo de ensalzar o de desprestigiar la reputación de individuos o de clases; acción que, según dicen, constituye una libre valoración de mi parte. Una vez que cobro conciencia de esto, puedo elegir y seleccionar a voluntad: «los hechos» nunca hablan; solo yo, el que elige, el que valora, el que juzga, puedo hacerlo, y lo hago como me da mi real gana, conforme a principios, reglas, ideales, prejuicios, sentimientos a los que puedo libremente examinar, ponderar, aceptar o rechazar. Si no quiero ver el elevado costo humano de una determinada política económica o social, en el pasado, el presente o el futuro, al examinar mi actitud descubriré a menudo que lo he hecho porque desapruuebo o tengo tirria a los críticos u opositores de los que ejecutan tal política. Cuando trato de justificar, ante otros o ante mí mismo, alguna acción indigna de mi parte, diciendo que algo —la situación política o militar, o mi emoción, o mi estado interior— había sido «demasiado para mí», entonces, me estoy engañando a mí mismo, o a los demás, o a ambos. La acción es elección; elegir es el libre comprometerse con esta o aquella manera de obrar, de vivir, y así sucesivamente; las posibilidades nunca son menos de dos: hacer o no hacer; ser o no ser. Por consiguiente, atribuir la conducta a las leyes inmutables de la naturaleza es describir erróneamente la realidad: no es verdad desde el punto de vista de la experiencia, es verificablemente falso; y perpetrar tal falsificación —como la mayoría de los filósofos y de los hombres comunes ha hecho y hace constantemente—, es optar por eludir la responsabilidad de la toma de decisiones o del no tomarlas, elegir negar que el seguir la corriente de una opinión aceptada y comportarse semimecánicamente, es en sí mismo una suerte de elección, una libre abdicación; y así es, porque siempre es posible, aunque a veces doloroso, preguntarme a mí mismo en qué creo realmente, qué quiero y

aprecio, qué estoy haciendo, para qué estoy viviendo; y habiendo contestado tan bien como puedo hacerlo, seguir obrando de determinada manera, o modificar mi conducta.

No quisiera negar que todo esto tenía que ser dicho: que considerar el futuro como si ya estuviese estructurado, repleto de hechos futuros, es conceptualmente falaz; que la tendencia a explicar la totalidad de nuestra conducta y de la de los demás en términos de fuerzas a las que se considera demasiado poderosas para hacerles resistencia es erróneo empíricamente, por cuanto va más allá de lo que los hechos garantizan. En su forma extrema, esta doctrina liquida la determinación de un solo golpe: estoy determinado por mis propias elecciones; creer otra cosa —en el determinismo, el fatalismo o el azar— es también una elección, y especialmente cobarde, por lo demás. No obstante, sin duda puede alegarse que esta tendencia es síntoma de la naturaleza específica del hombre. Tendencias tales como las de ver el futuro como algo inmutable —como análogo simétrico del pasado— o la búsqueda de excusas, las fantasías escapistas, la huida de la responsabilidad, son otros tantos datos psicológicos. El engañarme a mí mismo es, *ex hypothesi*, algo que no he podido elegir conscientemente, aun cuando haya elegido conscientemente actuar de una manera que tenía que producir tal resultado, sin detenerme ante esta consecuencia. Hay una diferencia entre las elecciones y la conducta compulsiva, aun si la compulsión misma es resultado de una anterior elección libre. Las ilusiones que sufro determinan el campo de mi elección; el conocimiento de mí mismo —la destrucción de las ilusiones— modificará este campo; hará que sea más posible para mí elegir auténticamente, en vez de suponer que he elegido algo, cuando, de hecho (y valga la expresión) ese algo me ha elegido a mí. Pero mientras estoy distinguiendo entre las acciones verdaderas y falsas de elección (independientemente de cómo lo haga; independientemente de cómo descubra que me hacía ilusiones), descubro, no obstante, que tengo una naturaleza ineluctable. Hay cosas que no puedo hacer. No puedo (lógicamente) mantenerme racional o cuerdo, y no creer en ninguna proposición general, o mantenerme cuerdo y no emplear términos generales; no puedo conservar un cuerpo y dejar de gravitar. Quizás haya

algún sentido en el que pueda tratar de hacer estas cosas, pero ser racional encierra que sepa yo que tendré que fracasar. Mi conocimiento de mi propia naturaleza y de la de otras cosas y personas, así como de las leyes que las gobiernan a ellas y a mí, salva a mis energías de la disipación o del mal empleo; descubre las falsas pretensiones y lo que son excusas; adjudica las responsabilidades correctamente, y rechaza los falsos alegatos de impotencia, así como las acusaciones dolosas en contra del verdaderamente inocente; pero no puede ampliar los alcances de mi libertad más allá de las fronteras determinadas por factores que auténtica y permanentemente quedan fuera de mi control. Explicar estos factores no es hacerlos desaparecer. El aumento del conocimiento aumentará mi racionalidad, y un conocimiento infinito me haría infinitamente racional; podría aumentar mis poderes y mi libertad: pero no puede hacerme infinitamente libre.

Y volviendo al tema principal: ¿cómo me libera el conocimiento? Permítaseme exponer el punto de vista tradicional una vez más. Según la concepción que estoy tratando de examinar, la concepción clásica, que nos viene desde Aristóteles, desde los estoicos, desde gran parte de la teología cristiana, y que encuentra su formulación racionalista en las doctrinas de Spinoza y de sus seguidores, tanto entre los idealistas alemanes, como entre los psicólogos modernos; el conocimiento, al poner al descubierto fuerzas poco reconocidas, y, por consiguiente, incontroladas que afectan mi conducta, me emancipa de su poder despótico, tanto más grande cuanto que habían estado ocultas y, por consiguiente, habían sido interpretadas mal. ¿A qué se debe esto? A que, una vez que las he descubierto, puedo procurar dirigir las, o hacerles resistencia, o crear condiciones en las que se canalizarán por conductos inocuos, o se las podrá utilizar; es decir, para la realización de mis fines. La libertad es el gobierno de sí mismo —así en política como en la vida personal— y todo lo que aumenta el control del yo sobre las fuerzas externas contribuye a la libertad. Aun cuando las fronteras que dividen al yo y la personalidad de las fuerzas «externas», lo mismo en el campo individual-moral que en el público-social, son aún sobremanera vagas —tal vez necesariamente—; esta tesis baconiana parece ser suficientemente válida, dentro de ciertos límites. Pero sus pretensiones son exageradas. En su forma clásica, es la llamada doctrina de la

autodeterminación. Conforme a esta, la libertad consiste en desempeñar un papel en la determinación de la propia conducta; cuanto mayor sea este papel, tanto más grande será la libertad. La servidumbre, o falta de libertad, es el estar determinado por fuerzas «externas», sean estas físicas o psicológicas; cuanto mayor sea el papel desempeñado por estas fuerzas, tanto menor será la libertad del individuo. Hasta aquí, vale. Pero cuando se pregunta si el papel que desempeño —mis elecciones, mis fines, mis intenciones— no podría estar a su vez determinado —causado— a ser lo que es por causas «externas», la respuesta clásica es la de que esto no importa mayor cosa; soy libre si y solo si puedo hacer lo que he deseado: el que el estado de mi mente sea a su vez producto causal de alguna otra cosa —física o psicológica, climática, de la presión sanguínea, o de mi carácter— no viene mayormente a cuento; quizá sea así, y quizá no: esto, en caso de ser así, puede ser conocido o ignoto; lo único que importa, lo único que quieren saber los que se preocupan por averiguar si las acciones de un hombre son libres o no, es si mi conducta tiene como condición necesaria mi propia elección consciente. Si la tiene, soy libre en el único sentido a que puede aspirar un ser racional: el que la elección misma —al igual que el resto de mí mismo— sea causada o incausada, no es lo que está en juego; aun si es causada totalmente por factores naturales, no por ello soy menos libre.

Los antideterministas han replicado, por supuesto, que tal argumento simplemente ha hecho retroceder un paso al problema: el «yo» desempeñó un papel, cierto es, pero estuvo inevitablemente «determinado». Quizá valga la pena retroceder hasta los orígenes de esta controversia, ya que, como suele ocurrir, su forma primera es también la más clara. Surgió, que yo sepa, como consecuencia del interés que tuvieron los primeros estoicos griegos por dos ideas, al principio no conectadas entre sí: la de causación; es decir, la concepción, nueva en el siglo IV a. C., de cadenas irrompibles de acontecimientos, en las que el acontecimiento más antiguo actúa como causa necesaria y suficiente de las posteriores; y la noción, mucho más antigua, de responsabilidad moral individual. Ya desde principios del siglo siguiente se pensó que había algo paradójico, y en verdad incoherente, en sostener que los estados mentales de los hombres, sus sentimientos y su

voluntad, así como sus acciones, eran eslabones en cadenas irrompibles de causas y, al mismo tiempo, que eran responsables; es decir, que podían haber obrado de manera distinta de como lo hicieron.

Crisipo fue el primer pensador que se enfrentó a este dilema (que al parecer no preocupó ni a Platón ni a Aristóteles), e inventó la solución a la que conocemos con el nombre de autodeterminación; la opinión de que, mientras se concibiese a los hombres como si los moviesen fuerzas externas, a las que no podían hacer resistencia, eran como piedras o bestias, esclavas, y que el concepto de responsabilidad carecía de validez en lo que a ellos respectaba; no obstante, si entre los factores determinantes de la conducta estaba el sometimiento de la voluntad a determinados propósitos, y si, además, tal sujeción de la voluntad era condición necesaria (independientemente de que fuese o no suficiente) para una acción determinada, entonces eran libres: pues el acto dependía de que se produjese una volición y no podría haber ocurrido sin ella. Los actos de voluntad de los hombres y los caracteres y disposiciones de los cuales, hayan tenido o no conciencia de ello, tales actos se desprendieron, eran intrínsecos a la acción: esto es lo que significaba ser libre.

Los críticos de este punto de vista, epicúreos y escépticos, no tardaron en señalar que esto era una solución a medias. Se nos ha dicho que sostuvieron que, aun cuando pudiese ocurrir que las operaciones de la voluntad eran condición necesaria de lo que podríamos llamar con propiedad actos, sin embargo, si estas operaciones mismas eran eslabones en una cadena causal, efectos de causas «externas» a las elecciones, las decisiones, etc., entonces la noción de responsabilidad era tan poco válida para ellas como antes. Un crítico^[16] llamó a tal determinación modificada *hemidoulia*, o semiesclavitud. Soy tan solo semilibre si puedo sostener correctamente que no debería haber hecho x de no haberlo escogido, pero añadido que no podría haber elegido de otra manera. Dado que me he decidido por x, mi acción tiene un motivo y no solo una causa; mi «volición» figura entre las causas —en verdad, es una de las condiciones necesarias— de mi conducta, y es esto lo que se quiere significar al llamarme a mí o a ella, libre. Pero si la elección o decisión está determinada, a su vez, y no puede ser, causalmente, diferente de lo que es,

entonces, la cadena de causalidad queda sin romper y, aseveraron los críticos, no sería más verdaderamente libre que lo que soy, según con las suposiciones más rígidamente deterministas.

En torno a esta cuestión surgió originalmente la inmensa discusión acerca del libre albedrío que ha preocupado a los filósofos desde entonces. La respuesta de Crisipo, la de que lo más que puedo pedir razonablemente es que mi propio carácter figure entre los factores que influyen en la conducta, constituye el meollo de la doctrina clásica de la libertad como autodeterminación. Sus abogados se extienden ininterrumpidamente desde Crisipo y Cicerón hasta Santo Tomás de Aquino, Spinoza, Locke y Leibniz, Hume, Mill, Schopenhauer, Russell, Schlick, Ayer, Nowell-Smith y la mayoría de los que han hecho aportaciones al tema en nuestros días. Así, cuando un autor reciente en este orden cronológico, Richard Hare, en uno de sus libros^[17] distingue los actos libres de la simple conducta diciendo que un indicio de si estoy en libertad de hacer *x* es que me pregunte si tiene sentido preguntar «¿haré *x*?», o «¿debo hacer *x*?» lo que está haciendo es formular de nuevo la vieja tesis. Haré expresa correctamente que puede uno preguntar «¿cometeré un error?», o «¿naufragaré en la costa?», pero no «¿debo cometer un error?» o «¿debo naufragar en la costa?»; pues naufragar o cometer un error no forman parte de una elección o finalidad conscientes; es decir, no pueden formar parte en el sentido formal o conceptual de las palabras. Y de esto saca en conclusión que distinguimos la conducta libre de la que no lo es mediante la presencia o ausencia de aquello que hace que sea inteligible preguntar «¿treparé a la montaña?», pero no «¿lo entenderé mal a usted?». Pero si, siguiendo en esto a Carneades, se me ocurriese decir «no cabe duda de que puedo preguntar “¿treparé a la montaña?”, pero si la respuesta —y la acción— están determinadas por factores que escapan a mi control, entonces, cómo es que el hecho de que persigo fines, tomo decisiones, etc., me libera de la cadena causal?», mi pregunta habría de ser considerada como una indagación mal concebida por los estoicos y toda la tradición clásica. Pues, si mi elección es indispensable para la producción de un determinado efecto, entonces no estoy determinado causalmente como una piedra o un árbol, pongamos por

caso, que ni tienen fines ni eligen; están determinados, y eso es todo lo que un libertario puede querer dejar establecido.

Pero ningún libertario puede aceptar esto, de hecho. Nadie auténticamente preocupado por el problema constituido por la incompatibilidad *prima facie* entre el determinismo y la libertad de elegir entre posibilidades, se contentará con decir «puedo hacer lo que quiera, pero no puedo elegir de manera distinta a como elijo». La autodeterminación no es lo mismo, patentemente, que la determinación mecánica. Si los deterministas tienen la razón (y bien podrían tenerla) entonces la clase de determinación en términos de la cual debería describirse la conducta humana no es la de los conductistas, sino precisamente la *hemidoulia* de Crisipo. Pero la mitad de la hogaza no es el pan que los libertarios codician. Pues, si mis decisiones están determinadas totalmente por causas antecedentes, entonces, el simple hecho de que son decisiones, y el hecho de que mis actos tienen motivos y no solo antecedentes, no proporcionan por sí solos esa línea de demarcación entre la libertad y la necesidad, o entre la libertad y su falta, que la noción común de responsabilidad parece implicar tan claramente, al menos para los libertarios. Es este el sentido en que los seguidores de Bacon aspiran a demasiadas cosas.

Podemos examinar esto desde otro ángulo, que nos conducirá de nuevo a las relaciones de conocimiento y libertad. El desarrollo del conocimiento aumenta la gama de acontecimientos previsibles, y la posibilidad de predecir —inductiva o deductiva—, no obstante todo lo que se ha dicho en contra de este parecer, no parece ser compatible con la libertad de elección. Se me podrá objetar que, si le digo a alguien «siempre supe que habrías de portarte con maravilloso valor en esta situación», la persona así ensalzada no supondrá que está siendo impugnada su capacidad de elegir. Pero así lo parece, solo porque la palabra «supe» se está usando de manera convencionalmente exagerada. Cuando un hombre le dice a otro: «Te conozco bien: simplemente, no puedes dejar de comportarte generosamente; no podrías, aunque lo intentases», el hombre a quien así se le hablase podría concebirse como susceptible al elogio exagerado, a causa del elemento de hipérbole ensalzadora que hay en las palabras «no puedes» y «no podrías,

aunque lo intentases». Si se quisiera que las palabras se tomaran en su sentido literal; si el adulador quisiese que se entendiese que estaba diciendo «No puedes evitar el ser generoso, tal y como no puedes evitar el llegar a viejo, o el ser feo, o pensar en inglés, y no en chino», la noción de mérito se evaporaría, y el elogio se transformaría, de moral, en cuasiestético.

Quizá se aclare mejor esto si ponemos un ejemplo peyorativo: si fuese yo a decir de x, «x no puede evitar ser cruel y maldiciente más de lo que un volcán activo puede evitar hacer erupción; no deberíamos culparlo, tan solo deplorar su existencia o tratar de domarlo o de frenarlo, como haríamos con una bestia peligrosa», x podría sentirse más profundamente insultado que si le soltásemos un sermón acerca de sus hábitos, por suponer que estaba en libertad de elegir entre actuar y dejar de actuar como lo hacía, libre de elegir entre prestar atención a nuestra homilía, o no hacerle el menor caso. El mero hecho de que es mi carácter lo que determina mis elecciones y mis acciones, si mi carácter mismo y sus efectos se deben a causas ineluctables, no me hace libre en el sentido que parece ser requerido por las nociones de responsabilidad o de culpa o virtud moral. El conocimiento de las causas y condiciones que determinan mi elección —conocimiento, ciertamente, de que existen tales condiciones y causas, conocimiento de que la elección no es libre (sin análisis de esta proposición), conocimiento que muestra que la noción de responsabilidad moral es plenamente compatible con un riguroso determinismo y muestra al libertarianismo como una confusión debida al error o a la ignorancia— es una clase de conocimiento que asimilaría nuestras concepciones morales a ideas estéticas, y nos conduciría a considerar al heroísmo, o a la honestidad, o a la justicia, como consideramos ahora a la belleza, o a la amabilidad, o a la fuerza, o al genio: elogiamos o felicitamos a las personas que poseen tales cualidades sin implicación de que podrían haber poseído un conjunto de características diferentes.

Esta visión del mundo, si fuese aceptada generalmente, provocaría un cambio notable en las categorías. Si llega a ocurrir, nos llevaría a juzgar a gran parte de nuestras ideas morales y legales actuales, y a buena parte de nuestra legislación penal, como barbarie fundada en la ignorancia; ampliaría los alcances y la profundidad de nuestra simpatía; sustituiría la

atribución de responsabilidad por el conocimiento y la comprensión; convertiría la indignación, y la clase de admiración que es su opuesto, en irracional y obsoleta; demostraría que las nociones de merecido, mérito, responsabilidad, remordimiento, y quizá también las de bien y mal, son incoherentes o, al menos, inutilizables; convertiría al elogio y la censura en instrumentos puramente correctivos o educativos, o los circunscribiría a la aprobación o desaprobación estéticas. Todo esto haría, y, si la verdad estuviese de su parte, la humanidad se beneficiaría. Pero no aumentaría la amplitud de nuestra libertad. El conocimiento nos hará más libres únicamente si existe en efecto libertad de elección —si, apoyándonos en nuestro conocimiento podemos comportarnos diferentemente de como nos habríamos comportado sin él (podemos, no debemos o tenemos que)—, es decir, si podemos comportarnos de manera diferente con base en nuestro conocimiento y de hecho nos comportamos, pero no tenemos que hacerlo. Donde no existe libertad antecedente —ni posibilidad ninguna de la misma— no puede ser incrementada. Nuestro nuevo conocimiento aumentará nuestra racionalidad, nuestra captación de la verdad hará más profundo nuestro conocimiento, incrementará nuestro poder, nuestra armonía interior, sapiencia, prudencia, eficacia, pero no, necesariamente, nuestra libertad. Si estamos en libertad de elegir, entonces, un aumento de nuestro conocimiento podrá decirnos cuáles son los límites de esta libertad y qué la amplía o la contrae. Pero con solo saber que hay hechos y leyes que no puedo cambiar, no me hace capaz de modificar nada: si no tengo libertad para empezar, el conocimiento no habrá de aumentármela. Si todo es gobernado por leyes naturales, entonces, es difícil entender qué se quería aseverar al decir que las puedo «usar» mejor con base en mi conocimiento; a menos que «puedo» no sea el «puedo» de la elección; ni el «puedo» que se utiliza solamente en situaciones en las que se me describe correctamente al decir que soy capaz de elegir entre diversas posibilidades y no estoy rigurosamente determinado a elegir una, en vez de otra. En otras palabras, si el determinismo clásico es una concepción verdadera (y el hecho de que no cuadre con nuestro uso actual no constituye argumento en su contra), el conocimiento del mismo no aumentará la libertad; si la libertad no existe, el descubrimiento de que no existe, no la creará. Esto es válido, tanto del

autodeterminismo, como de su variedad más cantada, mecanicista-conductista.

La exposición más clara del autodeterminismo clásico es probablemente la que nos da Spinoza en su *Ética*. Stuart Hampshire se lo representa^[18], a mi juicio correctamente, como si sostuviese que el hombre plenamente racional no elige sus fines, pues estos le son dados. Cuanto mejor comprende la naturaleza del hombre y del mundo, tanto más armoniosas y afortunadas son sus acciones; pero jamás puede presentársele un problema grave de elección entre posibilidades igualmente recomendables, tal y como no se le puede presentar a un matemático que razone correctamente desde premisas verdaderas hasta conclusiones lógicamente inevitables. Su libertad consiste en el hecho de que no lo moverán causas cuya existencia no conoce, o cuya influencia no comprende correctamente. Pero eso es todo. Dadas las premisas de Spinoza —las de que el universo es un orden racional—, y que comprender la racionalidad de una proposición o de un acto o de un orden es, para un ser racional, equivalente a aceptarlo o a identificarse con él (como en la antigua noción estoica), la noción de elección misma resulta depender de las deficiencias del conocimiento, del grado de ignorancia. Existe solo una respuesta correcta a cualquier problema de conducta, lo mismo que a cualquier problema teórico. Una vez descubierta la respuesta acertada, el hombre racional no puede actuar lógicamente sino de acuerdo con ella: la noción de libre elección entre diversas posibilidades carece de validez. El que entiende todo, entiende las razones que hacen que sea como es y no de otra manera, y siendo racional no puede desear que sea de manera distinta a como es. Esto quizá sea un ideal inalcanzable (y tal vez, inclusive, si se piensa a fondo, incoherente), pero es esta la concepción en que se funda la noción de que un aumento del conocimiento es *eo ipso* siempre un aumento de la libertad; es decir, un salvarse de estar a merced de lo que no se entiende. Una vez comprendido o conocido algo (y solo entonces), es conceptualmente imposible (según este modo de ver las cosas) describirse a uno mismo como si quedase a merced de ello. A menos que se haga esta suposición racionalista máxima, no me parece que se siga que una mayor cantidad de conocimiento encierra necesariamente un aumento en la suma total de libertad; quizá si, y quizá

no; cosa que, como espero demostrar, es en gran parte cuestión empírica. Descubrir que no puedo hacer lo que creí que podría realizar hará de mí una persona más racional —no me romperé la cabeza contra las paredes—, pero no me hará necesariamente más libre; quizá haya paredes donde quiera que mire; quizá yo mismo sea parte de una; quizá yo mismo sea una pared que está soñando que es libre.

Hay que señalar otros dos puntos en lo tocante a la relación entre libertad y conocimiento.

a) Es conocida la objeción, suscitada, sobre todo, por Karl Popper, de que la idea de un autoconocimiento total es incoherente en principio, ya que, si puedo predecir lo que haré en lo futuro, este conocimiento mismo es un factor añadido a la situación, que puede hacer que modifique yo mi conducta en consecuencia; y el conocimiento de esto último es, a su vez, un factor añadido, que podrá llevarme a hacer cambios, y así, *ad infinitum*. Por consiguiente, la autopredicción total es lógicamente imposible. Quizá sea así: pero no es un argumento en contra del determinismo como tal (ni cree Popper que lo sea), sino únicamente en contra de la autopredicción. Si *x* puede predecir la conducta total de *y*, e *y* predecir la conducta total de *x* (y no se comunican el uno al otro las profecías), eso es todo lo que el determinismo necesita. No puedo ser espontáneo con plena conciencia de mí; por consiguiente, no puedo tener conciencia clara de todos mis estados, si figura entre ellos la espontaneidad. No se sigue de esto que jamás pueda ser espontáneo; ni que, si lo soy, no pueda saberse que existe este estado mientras está ocurriendo, aun cuando pueda no ser conocido como tal por mí. Por esta razón, llego a la conclusión de que, en principio, el argumento de Popper no refuta al determinismo (ni pretende refutarlo).

b) Stuart Hampshire, en algunas observaciones recientes^[19], sostiene que la autopredicción es lógicamente imposible. Cuando digo: «Sé que haré *x*» (en contraposición a «*x* me ocurrirá», o «tú harás *x*», por ejemplo), no me estoy contemplando a mí mismo, como podría contemplar a alguna otra persona, y expresando una conjetura acerca de mí mismo y de mis

acciones futuras, como podría estarlo haciendo acerca de algún otro, o acerca de la conducta de un animal —pues tal cosa equivaldría (si lo he entendido correctamente) a verme a mí mismo desde fuera, por así decirlo, y a tratar a mis propios actos como meros acontecimientos causados—. Al decir que sé que haré x , estoy diciendo, según esta opinión, que he decidido hacer x ; pues predecir que en determinadas circunstancias haré x , en efecto, o decidir hacer x sin referencia alguna a si he decidido ya o no el hacerlo; decir: «Puedo decirle ahora que actuaré, en efecto, de la manera x , aun cuando, de hecho, estoy decidido a hacer precisamente lo contrario», no tiene sentido. Cualquier hombre que diga «me conozco a mí mismo demasiado bien para creer que, sea lo que fuere lo que decida, habré de hacer alguna otra cosa que no sea x cuando se den realmente las circunstancias», está diciendo de hecho, si interpreto correctamente el parecer de Hampshire, que no se propone realmente, es decir, seriamente, oponerse a realizar x , que no se propone ni siquiera actuar de otra manera; que de hecho ha decidido dejar que los acontecimientos sigan su curso. Pues ningún hombre que haya decidido de verdad esforzarse por evitar x puede, de buena fe, predecir su propio fracaso en lo tocante a actuar como ha decidido que lo hará. Quizá no logre evitar x , y esto podrá predecirlo; pero no puede, a la vez, decidir que intentará evitar x y predecir que ni siquiera intentará hacerlo; pues puede intentarlo; y sabe esto: sabe que esto es lo que lo distingue de las criaturas no humanas de la naturaleza. Decir que dejará de intentarlo siquiera es tanto como decir que ha decidido no intentarlo. En este sentido, «sé» significa «he decidido» y no puede ser, en principio, una predicción.

Tal es el parecer de Hampshire, si lo he entendido, y simpatizo mucho con el mismo, ya que me doy cuenta de que la autopredicción es a menudo una manera evasionista de eludir responsabilidad por decisiones difíciles, disfrazando esto al atribuir responsabilidad de lo que ocurra a mi propia naturaleza, supuestamente inalterable. Pero estoy de acuerdo con los críticos de Hampshire en el debate que, en mi opinión, sostienen que, aun cuando la situación que describe se da con frecuencia, puede haber

circunstancias en las que me sea posible, a la vez, decir que estoy decidido, en este momento, a no hacer x , y a] mismo tiempo predecir que haré x , porque no tengo la esperanza de que, cuando llegue el momento, trataré siquiera de negarme a hacer x . En efecto, puedo decir «me conozco bien. Cuando se presente la crisis, no confíen en que los ayude. Probablemente, saldré corriendo; aunque en este momento estoy auténticamente decidido a no ser cobarde y a hacer todo lo que pueda por quedarme a vuestro lado. La predicción que hago de que mi resolución no habrá de sostenerse se basa en el conocimiento de mi propio carácter, y no en el estado presente de mi mente; mi profecía no es síntoma de mala fe (pues en este momento no me siento vacilante), sino, antes bien, de buena fe, de un deseo de mirar los hechos a la cara. Les aseguro con toda sinceridad que mi intención actual es la de ser valiente y resistir. Sin embargo, correríais un gran riesgo si confiaseis demasiado en mi presente decisión; no sería justo que os ocultara mis pasados acobardamientos». Puedo decir esto acerca de otros, a pesar de las más sinceras resoluciones de su parte, porque puedo prever cómo se portarán de hecho; igualmente pueden ellos predecirlo de mí. No obstante el argumento plausible y tentador de Hampshire, creo que tal autoconocimiento objetivo es posible y ocurre; y su argumento, por lo tanto, no me parece que mengüe la fuerza de la tesis determinista. Creo yo que puedo, a veces, aunque no siempre quizás, colocarme, por así decirlo, en un punto ventajoso exterior, y contemplarme a mí mismo como si fuese otro ser humano, y calcular las posibilidades de que consiga sostener mi resolución presente, con el mismo grado casi de despego y confiabilidad que habría de alcanzar si estuviese juzgando el caso de alguna otra persona con toda la imparcialidad de que fuese capaz. De ser así, entonces, «Sé cómo actuaré» no es necesariamente una declaración de decisión: puede ser puramente descriptiva. La autopredicción de esta clase, con tal de que no quiera ser demasiado exacta o infalible, y preste atención a la objeción de Popper, anteriormente citada, manteniéndose tentativa, y tomando en cuenta posibles cambios de la conducta a consecuencia de la autopredicción misma, parece ser posible y compatible con el determinismo.

En otras palabras, no alcanzo a ver; que haya razón para suponer que una doctrina determinista, acerca de la conducta propia o de la de otros, sea en

principio incoherente, o incompatible con el realizar elecciones, con tal que a estas elecciones se las considere no menos determinadas que a los demás fenómenos. Tal conocimiento, o creencia bien fundada, me parece a mí que incrementa el grado de racionalidad, eficiencia, poder; la única libertad a la que necesariamente contribuye es la libertad de verse libre de ilusiones. Pero no es este el sentido fundamental del término acerca del cual han surgido acaloradas disputas, desde hace veintidós siglos.

No quiero meterme en las aguas del problema del libre albedrío más hondamente de lo que ya me he metido. Pero quisiera repetir lo que he dicho (por cierto, en otras partes) y por lo cual me han criticado severamente los deterministas: que si se hiciese un gran avance en materia de psicofisiología; si, por ejemplo, un especialista científico me entregase un sobre cerrado y me pidiese luego observar todas mis experiencias — introspectivas, y de otra índole— durante un periodo limitado —de media hora, por ejemplo— y que las pusiese por escrito con la mayor exactitud posible; y si hiciese esto según mi leal saber y entender, y luego, al abrir el sobre y leer su contenido, resultase que coincidía en grado sorprendente con el cuaderno de bitácora de mi experiencia durante la última media hora, habría de estremecerme, sin duda; y otro tanto les pasaría a los demás. Tendríamos entonces que admitir, con o sin placer, que aspectos de la conducta humana que, según se había creído, quedaban comprendidos en la esfera de la libre elección del agente, estaban sujetos a las leyes causales descubiertas. El reconocimiento de esto podría cambiar nuestra conducta, quizá de manera que la hiciese mejor y más armoniosa; pero este resultado grato sería producto causal de nuestra nueva conciencia. No veo por qué tengamos que considerar imposibles tales descubrimientos, o poco probables; darían lugar a una gran transformación de la psicología y la sociología; después de todo, grandes revoluciones se han producido en otras ciencias en nuestros días.

Sin embargo, la diferencia principal entre avances previos y este adelanto imaginario (y es con esta suposición con lo que más se han inconformado mis críticos) es la de que, aparte de efectuar una gran modificación en nuestro conocimiento empírico, cambiaría nuestro entramado conceptual mucho más radicalmente que lo que los

descubrimientos de los físicos de los siglos XVII o XX, o los de los biólogos del XIX, lo han cambiado. Tal solución de continuidad con el pasado, en la psicología tan solo, haría gran violencia a nuestros conceptos y usos actuales. Todo el vocabulario de las relaciones humanas sufriría un cambio radical. Expresiones como: «No debería haber hecho x», o «¿cómo pudiste elegir x?», y otras por el estilo, todo el lenguaje, por cierto, de la crítica y la apreciación de la propia conducta y de la de los demás, experimentaría una tajante transformación, y las expresiones que necesitaríamos para los fines descriptivos, así como para los práctico-correctivos, para contener, disuadir o exhortar, etc. (¿cuáles otras estarían a disposición de un determinista congruente?), serían por fuerza muy distintas del lenguaje que usamos ahora.

Pienso que sería imprudente subestimar el efecto de despojar al elogio, la censura, a muchas proposiciones contra-fácticas y a toda la red de conceptos que tienen que ver con la libertad, la elección, la responsabilidad, de gran parte de su función y significado actuales. Pero no es menos importante insistir en que el hecho de que tal transformación podría ocurrir —o, al menos, se requeriría— no tiende a mostrar, por supuesto, que el determinismo es verdadero o falso; es simplemente una consecuencia que quienes lo aceptan como verdadero suelen no reconocer suficientemente. Solo quisiera añadir que la otra cuestión conexas de si la verdad del determinismo es o no de carácter empírico, no es tampoco clara. El enorme adelanto del conocimiento psicofisiológico de que hemos hablado, la necesidad de conceptos nuevos para formularlo, y de la consiguiente modificación (por no decir otra cosa) de los conceptos en otros campos, demostrarían la relativa vaguedad de las fronteras entre lo empírico y lo conceptual. Si se hiciesen esos descubrimientos empíricos, señalarían una revolución del pensamiento humano más grande que cualquiera de las que la han precedido. Es ocioso especular sobre la transformación del lenguaje —o de las ideas (estas no son sino otras maneras posibles de decir la misma cosa)— que traería consigo el triunfo del conocimiento exacto en este campo. Pero ¿tal avance del conocimiento constituiría necesariamente un aumento general de la libertad? Nos veríamos sin duda libres de error, de ilusiones, de fantasías, de una mala orientación de las emociones; de todo

esto, sin duda. Pero ¿es este el significado central de la palabra, tal cual la empleamos comúnmente en filosofía, o en el habla común?

II

Claro está que no quiero negar que, cuando decimos que un hombre es libre —o más libre de lo que era antes—, podemos estar usando la palabra para denotar la libertad, la independencia o la autodeterminación morales. Este concepto, como se ha señalado frecuentemente, dista mucho de estar claro: los términos centrales —querer, intención, acción, y las nociones conexas de conciencia, remordimiento, culpa, coerción interna en contraposición a externa, y demás por el estilo— necesitan de un análisis, lo cual, a su vez, envuelve a una psicología moral que todavía no tenemos; y, entretanto, la noción de independencia moral —de lo que es, o debería ser, independiente de qué, y cómo se alcanza esta independencia— sigue siendo oscura. Además, parece ser dudoso que hubiésemos de describir a un hombre diciendo que es libre cuando su conducta exhibiese regularidades firmes, emanadas (independientemente de cómo se establezca esto) de sus propios pensamientos, sentimientos, actos de voluntad, de manera que nos inclináramos a decir que no podría haber actuado de manera distinta a como lo hizo. La posibilidad de predecir podrá o no traer consigo al determinismo; pero si nos hallásemos en situación de tener un conocimiento del carácter, de las reacciones, de puntos de vista de un hombre, tan grande que, en una situación específica, tuviésemos la seguridad de poder predecir cómo habría de actuar, un conocimiento mejor, quizá, que el que podría tener él mismo, ¿nos sentiríamos tentados a calificarlo de ejemplo típico de hombre libre moralmente, o de alguna otra manera? ¿No habríamos de pensar que una frase empleada, creo yo, por Patrick Gardiner, la de «prisionero de su propia personalidad», lo describía mejor? ¿Tan bien, por cierto, que podría, en algunos casos, llegar a aceptarla, con pesar o con

satisfacción? Un hombre tan atado por sus propios hábitos y puntos de vista no es el paradigma de la libertad humana.

La suposición medular del pensamiento y el habla comunes me parece ser la de que la libertad es la característica principal que distingue al hombre de todo lo que no es humano; que hay grados de libertad, grados constituidos por la inexistencia de obstáculos para el ejercicio de la elección; elección a la que no se considera determinada a su vez por condiciones antecedentes, o al menos no determinada totalmente. Quizás el sentido común esté equivocado a este respecto, como lo está en otros; pero el que tiene que refutar es el que no está de acuerdo. El sentido común quizá no se dé perfecta cuenta de toda la variedad de tales obstáculos: pueden ser físicos o psíquicos, «internos» y «externos», o complejos formados de ambos elementos, difíciles y quizá conceptualmente imposibles de devanar, debidos a factores sociales y (o) individuales. La opinión común tal vez simplifique demasiado las cosas; pero a mí me parece que está en lo cierto en cuanto a su esencia: la libertad tiene que ver con la inexistencia de obstáculos para la acción. Estos obstáculos pueden estar constituidos por el poder físico, de la naturaleza o de los hombres, que impide la realización de nuestras intenciones: condiciones geográficas o muros de una cárcel, hombres armados, o la amenaza (usada intencionalmente o no como una suerte de arma) de la falta de alimento o de abrigo, o de otras cosas necesarias para la vida; o así también, pueden ser psicológicos: miedos y «complejos», ignorancia, error, prejuicios, ilusiones, fantasías, compulsiones, neurosis y psicosis, una gran variedad de factores irracionales. La libertad moral —el dominio racional de sí—, el conocimiento de lo que está en juego, de lo que constituye el motivo de uno al obrar como lo hace; independencia respecto de la influencia no reconocida de otras personas, o del propio pasado personal, o del grupo o la cultura de uno; destrucción de las esperanzas, miedos, deseos, amores, odios, ideales, que parecerán infundados una vez que se les inspeccione y examine racionalmente; todo esto nos libera de obstáculos, algunos de los más formidables e insidiosos que se interponen en el camino de los seres humanos; su efecto pleno, no obstante las agudas intuiciones dispersas de los moralistas, desde Platón hasta Marx y Schopenhauer, ha comenzado a

comprenderse con propiedad tan solo en el siglo actual, gracias a la aparición del psicoanálisis y de la comprensión de sus implicaciones filosóficas. Sería absurdo negar la validez de este sentido del concepto de libertad, o de su íntima dependencia lógica respecto de la racionalidad y el conocimiento. Como toda libertad, consiste en la supresión de obstáculos, o depende de la misma, en este caso de los impedimentos psicológicos al uso pleno de las facultades humanas para cualesquiera fines que los hombres se propongan; pero estos son solo una de las categorías de tales obstáculos, por más importantes que sean y mal comprendidos que hayan sido hasta ahora. Destacar estos, con exclusión de otras clases de obstáculos, y otras formas de libertad mejor reconocidas, da lugar a deformaciones. Sin embargo, esto es lo que, a mi juicio, han hecho quienes, desde los estoicos hasta Spinoza, Bradley y Stuart Hampshire han circunscrito la libertad a la autodeterminación.

Ser libre es tener la capacidad de efectuar una elección no forzada; y la elección encierra posibilidades rivales; al menos dos posibilidades «francas», no impedidas. Y esto, a su vez, bien puede depender de circunstancias externas que dejan sin bloquear tan solo algunos caminos. Cuando hablamos del grado de libertad de que disfruta una sociedad o un hombre, tenemos presente, a mi parecer, la amplitud o la extensión de los caminos que se les ofrecen, el número de puertas que se les abren, valga la expresión, y la magnitud de su apertura. La metáfora es imperfecta, porque no son buenos los términos de «número» y de «magnitud». Unas puertas son mucho más importantes que otras, los bienes a que conducen tienen una importancia mucho mayor para la vida del individuo o de la sociedad; unas puertas conducen a otras puertas abiertas, otras lo llevan hasta puertas cerradas; existe la libertad real y la libertad potencial, según la facilidad con que algunas puertas cerradas pueden abrirse dados los recursos existentes o potenciales, físicos o mentales. ¿Cómo podríamos sopesar una situación con otra? ¿Cómo habríamos de decidir si un hombre al que no obstaculizan ni otras personas ni las circunstancias para la adquisición, digamos, de una adecuada seguridad material, para la satisfacción de sus necesidades y deseos de comodidad, pero está privado de libertad de expresión y de asociación, es más o menos libre que aquel para el cual es imposible, por

causa, digamos, de la política económica de su gobierno, obtener algo más que lo estrictamente indispensable para vivir, pero posee mayores oportunidades de recibir educación, o cuenta con mayor libertad de comunicación o asociación con otros? Problemas de este tipo siempre surgirán; son bastante conocidos en la bibliografía utilitarista, y, ciertamente, en todas las formas de política práctica no totalitaria. Aun cuando no se pueda proporcionar una regla infalible, sigue siendo el caso que la medida de la libertad de un hombre o un grupo está determinada, en grado considerable, por la gama y amplitud de posibilidades entre las que puede escoger.

Si la esfera de elección de un hombre, lo mismo «física» que «mental», es estrecha, entonces, por más contento que se sienta dentro de la misma, y por más cierto que pueda ser lo de que cuanto más racional es un hombre, tanto más claro será para él un único, y solo un, camino racional y tanto menos probable será que vacile entre posibilidades distintas (proposición que me parece ser falaz), ninguna de estas situaciones lo hará necesariamente más libre que a un hombre cuya gama de elecciones sea más amplia. Suprimir obstáculos suprimiendo el deseo de lanzarse por el camino, o inclusive la conciencia de su existencia, sobre el cual se levantan los obstáculos, podrá contribuir a la serenidad, al contento, e inclusive a la sapiente prudencia, pero no a la libertad. La independencia de espíritu, la cordura y la integración de la personalidad, la salud y la armonía interna, son condiciones por demás deseables, y envuelven la supresión de un número suficiente de obstáculos para que las podamos calificar, por esa sola razón, como una especie de libertad, pero solo como una especie entre otras. Habrá quien diga que al menos es única en esto: que esta clase de libertad es condición necesaria de todas las demás clases de libertad, pues si soy ignorante, obseso, irracional, me encuentro por ello ciego ante los hechos, y un hombre así cegado es, en efecto, tan poco libre como el hombre que encuentra objetivamente bloqueadas sus posibilidades. Pero no me parece cierto esto. Si ignoro mis derechos, o soy demasiado neurótico (o demasiado pobre) para sacar provecho de los mismos, entonces esto hace que sean inútiles para mí; pero no los convierte en inexistentes; se ha cerrado una puerta que lleva a un camino que conduce a otras puertas,

abiertas. Destruir o carecer de una condición de la libertad (conocimientos, dinero) no es destruir esa libertad misma; pues su esencia no consiste en que sea alcanzable, aun cuando sí su valor, quizá. Cuantos más sean los caminos por los que puedan avanzar los hombres, cuanto más amplias sean estas avenidas, y más los caminos en que desemboquen, tanto más libres serán; cuanto mejor conozcan los hombres los caminos que se les abran, y cuán francos estén para ellos, tanto más libres sabrán que son. Ser libre sin saberlo podrá ser una amarga ironía; pero si un hombre descubre subsiguientemente que había puertas abiertas, aun cuando no las conocía, reflexionará amargamente, no sobre su falta de libertad, sino sobre su ignorancia. El grado de libertad depende de las oportunidades que se ofrezcan para la acción; no del conocimiento de las mismas, aun cuando este bien pueda ser condición indispensable para el uso de la libertad, y aun cuando los impedimentos que se levanten en el camino de la misma son en sí mismos una privación de libertad, de la libertad de saber. La ignorancia bloquea caminos y el conocimiento los abre. Pero este lugar común no encierra la idea de que la libertad implica conciencia de la libertad, y mucho menos que sean idénticas.

Vale la pena señalar que son las puertas reales abiertas las que determinan la magnitud de la libertad de un hombre, y no sus propias preferencias^[20]. Un hombre no es libre solo cuando no hay obstáculos (psicológicos, o de otra índole) en el camino de sus deseos —cuando puede hacer lo que quiere—, pues en tal caso podría hacerse libre a un hombre cambiando, no sus oportunidades de actuar, sino sus deseos y disposiciones. Cuando un amo puede condicionar a sus esclavos para que amen sus cadenas, no con ello aumenta *prima facie* su libertad, aun cuando pueda incrementar su contento, o al menos reducir su desdicha. En el curso de la historia, algunos inescrupulosos conductores de hombres han utilizado las enseñanzas religiosas para reducir el descontento de los hombres contra un trato brutal e inicuo. Si tales medidas dan buen resultado, y hay razón para pensar que lo hacen con sobrada frecuencia, y si las víctimas han aprendido a no dar importancia a sus dolores e iniquidades (como Epicteto, por ejemplo), entonces podríamos describir a algunos sistemas despóticos, presumiblemente, como si hubiesen sido creadores de libertad; pues al

eliminar tentaciones perturbadoras y deseos y pasiones «esclavizadoras», crean (conforme a estas suposiciones) más libertad que las instituciones que amplían las esferas de la elección individual o democrática, y con ello producen la preocupante necesidad de seleccionar, de determinarse a uno mismo más en una dirección que en otra; la carga terrible del *embarras du choix* (que para algunos pensadores de la tradición racionalista es síntoma de irracionalidad). Esta vieja falacia es ya sobradamente conocida para que se merezca una refutación. La cito solo para destacar la distinción fundamental entre la definición de libertad como la inexistencia solo de obstáculos que se opongan a que yo haga lo que quiera (lo cual, presumiblemente, sería compatible con una vida muy estrecha, estrechada por la influencia que ejercerían sobre mí fuerzas personales e impersonales, la educación o las leyes, el amigo o el enemigo, el maestro religioso y el pariente, o inclusive estrechada conscientemente por mí mismo), y la libertad como una gama de posibilidades objetivamente presentes, independientemente de que se las desee o no, aun cuando sea difícil o imposible dar reglas para medir o comparar grados de la misma, o para estimar diferentes situaciones respecto de ella.

Por supuesto, hay un sentido, con el que todos los filósofos morales están familiarizados, en el que el esclavo Epicteto es más libre que su amo, o que el emperador que lo obligó a morir en el exilio; o en el que los muros de piedra no hacen una prisión. No obstante, tales aseveraciones derivan su fuerza retórica del hecho de que hay un sentido más conocido en el que un esclavo es el menos libre de los hombres, y los muros de piedra, con las rejas de hierro, constituyen terribles impedimentos para la libertad; y tampoco puede decirse que las libertades moral, física, política y legal, son meros homónimos. A menos que se tenga presente algún meollo de significado común —una sola característica común o un «parecido de familia»—, se corre el peligro de que uno u otro de estos sentidos pase por ser el fundamental y a los demás se les haga violencia para que coincidan con él, o se les descarte por triviales o superficiales. Los ejemplos más notorios de este proceso son los sofismas mediante los cuales se pretenden hacer pasar a diversos tipos de coerción y de control del pensamiento como medios conducentes a la «verdadera» libertad, o inclusive como

constitutivos de la misma, o, a la inversa, a los sistemas políticos y legales liberales se les considera como medios suficientes para garantizar no solo la libertad de personas demasiado irracionales o inmaduras, por falta de educación o de otros medios de desarrollo mental, para comprender o beneficiarse de tales reglas o leyes, sino como oportunidades para el uso de tal libertad. Por consiguiente, lo que importa establecer es el significado medular del término, si es que lo hay.

Resta aún otra consideración en lo tocante al conocimiento y la libertad a la que me gustaría volver a tratar. Es verdad que el conocimiento siempre, por necesidad, abre puertas, pero ¿nunca cierra otras? Si fuese poeta, ¿no reducirían mis facultades algunas formas de conocimiento y, por ello, también mi libertad? Supongamos que necesito como estímulo para mi imaginación de ilusiones y mitos de una cierta clase que proporciona la religión en la que he sido criado, o a la que me he convertido. Supongamos que algún racionalista honorable refuta estas creencias, hace añicos mis ilusiones, disipa estos mitos; ¿no podrá ser que mi evidente aumento de conocimiento y racionalidad se pagará con la disminución o la destrucción de mis facultades de poeta? Es demasiado fácil decir que lo que he perdido es una facultad que se nutría de ilusiones o de estados o actitudes irracionales que el avance del conocimiento ha destruido; que algunas facultades son indeseables (como la facultad de engañarse a sí mismo) y que, en todo caso, las facultades son facultades, y no libertades. Podrá decirse que un aumento de mi conocimiento (creo que esto se afirmaría como verdad analítica) no puede disminuir mi libertad; pues conocer las raíces de mi actividad es ser rescatado de la servidumbre a lo desconocido; del andar a tientas y tropezones en una oscuridad poblada por ficciones que engendran miedos y conductas irracionales. Además, podrá afirmarse que, a consecuencia de la destrucción de mis ídolos, he incrementado claramente mi libertad de autodeterminación; pues puedo ahora dar una justificación racional de mis creencias, y los motivos de mis acciones se han hecho más claros para mí. Pero si soy menos libre para escribir la clase de poesía que solía escribir, ¿no se levanta ahora un nuevo obstáculo ante mí? ¿No se me han cerrado unas puertas por andar abriendo otras? El que la ignorancia sea o no sea una dicha en estas circunstancias es harina de otro costal. La

pregunta que quiero formular —y para la cual no conozco la respuesta— es la de si tal falta de conocimiento no habrá de ser una condición necesaria para ciertos estados mentales o emocionales en los que solo faltan algunos impedimentos para determinadas formas de trabajo creador. Es esta una pregunta empírica, pero de la respuesta que le demos depende la respuesta a una pregunta más amplia: la de si el conocimiento nunca obstaculiza, sino que aumenta siempre, la suma total de libertad humana.

Así, también, si fuese yo cantante, la conciencia de mí mismo —criatura del conocimiento— podría inhibir la espontaneidad que quizá sea condición necesaria para mi ejecución, tal y como Rousseau y otros pensaron que el desarrollo de la cultura inhibía las alegrías de la inocencia salvaje. No importa mayor cosa saber si esta creencia en particular es verdadera; el sencillo salvaje no civilizado quizá conoció menos disfrutes de los que creyó Rousseau; la barbarie quizás nada tenga de inocencia. Basta con aceptar que hay algunas formas de conocimiento que tienen el efecto psicológico de prevenir determinadas clases de autoexpresión, a las que es preciso considerar como formas de actividad libre. La reflexión puede arruinar mi pintura si esta depende de no pensar; mi conocimiento de que una enfermedad incurable me está destruyendo, o está afectando a mi amigo, bien podrá mermar mi capacidad creativa particular e inhibirme de esta o aquella manera; y estar inhibido —cualesquiera que sean sus ventajas, a largo plazo— no habrá de hacerme más libre. Se me podrá responder a esto que, si tengo una enfermedad y no lo sé, soy menos libre que quien sí lo sabe, y puede al menos hacer algo para frenarla, aun si la enfermedad ha sido considerada hasta ahora incurable; que el no diagnosticarla conducirá, sin duda, a la disipación de esfuerzos en direcciones equivocadas, y reducirá mi libertad, al dejarme a merced de fuerzas naturales cuyo carácter, porque no lo reconozco, no puedo desestimar, ni paliar. Y así es, en efecto. Tal conocimiento no puede reducir mi libertad como ser racional, pero sí liquidarme como artista. Una puerta se abre y, a consecuencia de ello, otra se cierra.

Permítaseme poner otro ejemplo. La resistencia en contra de fuerzas muy superiores puede dar buen resultado si no se conoce plenamente la tremenda desventaja; de otro modo, parecerá irracional luchar contra lo que,

aun si no es conocido, puede creerse con un grado elevado de probabilidad que es irresistible. Pues puede ser precisamente mi ignorancia de las desventajas lo que cree una situación en la que haya resistencia con éxito. Si David hubiese sabido más de Goliat; si la mayoría de los habitantes de Inglaterra hubiesen sabido más acerca de Alemania en 1940; si las probabilidades históricas pueden reducirse a una suerte de guía para la acción confiable, algunos logros quizá nunca se habrían alcanzado. Descubro que padezco de una enfermedad fatal. Este descubrimiento me permite tratar de encontrar una cura, lo cual no era posible mientras ignoraba mi estado. Pero suponiendo que me convengo de que el peso de la probabilidad se inclina contra el descubrimiento de un antídoto, que una vez que el veneno ha entrado en el sistema tiene que sobrevenir la muerte; que la contaminación de la atmósfera a consecuencia de la explosión de un arma nuclear no puede hacerse desaparecer. Entonces, ¿qué es lo que ahora soy más libre de hacer? Podré tratar de reconciliarme con lo que ha ocurrido, de no ponerme a dar topes contra la pared, de arreglar mis asuntos, redactar mi testamento, abstenerme de exhibir pesar o indignación impropios cuando se está frente a lo inevitable; esto es lo que «estoicismo» o «tomarse las cosas filosóficamente» ha venido a significar históricamente. Pero aun si creo que la realidad es una totalidad racional (independientemente de cómo se entienda esto), y que cualquier otra concepción de la misma (por ejemplo, la de que es igualmente capaz de realizar varias posibilidades incompatibles) es un error causado por la ignorancia, y si, por consiguiente, considero que todo lo que en ella encontramos está sujeto a la necesidad racional —al igual que yo mismo estaré necesariamente, como ser totalmente racional—, el descubrimiento de su estructura no aumentará mi libertad de elección. Simplemente, me colocará más allá de la esperanza y del miedo —pues estos son síntomas de ignorancia o fantasía— y más allá de las elecciones, también, ya que elegir implica la realidad de por lo menos dos posibilidades distintas, la de la acción y la de la inacción, digamos. Se nos ha dicho que el estoico Posidonio le dijo al dolor que lo atormentaba «ensáñate, dolor; nada de lo que me puedas hacer me llevará a aborrecerte»^[21]. Pero Posidonio era un racionalista determinista: todo lo que es verdaderamente, es como debería ser: querer que sea de otra manera

es señal de irracionalidad; la racionalidad implica que la elección «y la libertad definida en términos de su posibilidad» es una ilusión, que el verdadero conocimiento no amplía, sino mata.

El conocimiento, se nos dice, aumenta la autonomía, tanto en el sentido de Kant como en el de Spinoza y sus seguidores. Me gustaría preguntar, una vez más: ¿Toda libertad es simplemente eso? El avance del conocimiento impide que los hombres desperdicien sus recursos en proyectos engañosos. Nos ha llevado a dejar de quemar brujas, o de azotar dementes, o de predecir el futuro prestando oídos a los oráculos, o examinando entrañas de animales u observando el vuelo de los pájaros. Podrá hacer obsoletas todavía a muchas instituciones y decisiones del presente —legales, políticas, morales, sociales—, al demostrar que son tan crueles, estúpidas e incompatibles con la búsqueda de la justicia, de la razón, de la felicidad o de la verdad, como creemos ahora que son la quema de viudas o el comerse la carne de un enemigo para adquirir sus destrezas. Si nuestros poderes de predicción, y así, nuestro conocimiento del futuro, se tornan mucho más grandes, entonces, aun si no pueden llegar a ser completos nunca, esto tal vez modifique radicalmente nuestra concepción de qué constituyen una persona, un acto, una elección; y *eo ipso*, nuestro lenguaje y nuestra imagen del mundo. Esto hará que nuestra conducta sea más racional; quizá más tolerante, caritativa, civilizada; podrá mejorarla de muchas maneras: pero ¿incrementará el campo de la libre elección? ¿Para los individuos o para los grupos? Sin duda, matará algunos reinos de la imaginación fundados en creencias no racionales, y nos podrá compensar por esto al hacer que algunos de nuestros fines sean más fácil o armoniosamente alcanzables. Pero ¿quién podrá decir que el balance se inclinará del lado de una libertad más amplia? A menos que se establezcan equivalentes lógicos entre las nociones de libertad, autodeterminación y autoconocimiento de cierta manera *a priori* —como Spinoza, Hegel y sus seguidores modernos tratan de hacer—, ¿por qué tendría que ser cierto esto? Stuart Hampshire y E. F. Carritt, al tratar este tema, sostienen que, ante cualquier situación, siempre puede uno elegir, al menos, entre tratar de hacer algo y dejar que las cosas sigan su curso. ¿Siempre? Si tiene sentido decir que hay un mundo exterior, entonces, conocerlo, en el sentido descriptivo de «conocer», no es

cambiarlo. Y en lo que respecta al otro sentido de «conocer» —el pragmático, en el que «sé lo que haré»—, es afín a «sé lo que hacer», y no registra una información sino una decisión de cambiar de algún modo las cosas, ¿no perdería su fuerza si la psicofisiología avanzase lo suficiente? Pues, entonces, mi decisión de obrar o no obrar, ¿no se parecería cada vez más a la recomendación de los cortesanos del rey Canuto?

El conocimiento, se nos dice, extiende las fronteras de la libertad, y esto es una proposición *a priori*. ¿Es concebible que el desarrollo del conocimiento tenderá cada vez con mayor éxito a establecer las tesis deterministas como verdades empíricas, y a explicar nuestros pensamientos y sentimientos, deseos y decisiones, nuestras acciones y elecciones, en términos de sucesiones inmutables, regulares, naturales, cuya alteración habrá de llegar a parecer tan irracional, casi, como sostener una falacia lógica? Tal fue, al fin de cuentas, el programa y la creencia de muchos filósofos respetados, de puntos de vista tan diversos como los de Spinoza, Holbach, Schopenhauer, Comte, los conductistas. ¿Ampliará tal consumación el campo de la libertad? ¿En qué sentido? ¿No habrá más bien de convertir esta noción, por falta de otra con la cual contrastarla, en totalmente ociosa, y no habría de constituir esto una situación nueva? La «disolución» del concepto de libertad iría acompañada de la desaparición de aquel sentido del término «saber» en el que hablamos no de saber que haré algo, sino de saber qué tengo que hacer, sobre lo cual han dirigido nuestra atención Hampshire y Hart; pues, si todo está predeterminado, no hay nada entre lo cual elegir, y nada que decidir. Quizá quienes han dicho de la libertad que es el reconocimiento de la necesidad estaban ante esta misma situación. En tal caso, su noción de libertad es radicalmente diferente de quienes la definen en términos de la elección y de la decisión consciente.

No quiero formular un juicio de valor: solo deseo sugerir que, decir que el conocimiento es un bien, es una cosa; decir que es necesariamente, en cualesquiera situaciones, compatible con la libertad (o inclusive, como algunos parecen suponer, literalmente idéntico a la libertad), más aún de lo que sería el caso en términos de un envolverse mutuo, y en la mayoría de los sentidos de la palabra libertad, es algo muy distinto. Quizá la segunda aseveración se arraigue en la concepción optimista —que parece constituir

el mello de gran parte del racionalismo metafísico— de que todas las cosas buenas tienen que ser compatibles, y que, por consiguiente, la libertad, el orden, el conocimiento, la dicha, un futuro cerrado (¿y también el abierto?) tienen que ser compatibles, y aun quizá envolverse recíprocamente, de algún modo sistemático. Pero esta proposición no es evidente de suyo, aun cuando no sea sino por razones empíricas. Ciertamente, es esta, quizá, una de las creencias menos plausibles de las que han sostenido pensadores profundos e influyentes.

Trad. de Francisco González Aramburo

LA HISTORIA DE LAS IDEAS

La Contra-ilustración

I

La oposición a las ideas centrales de la Ilustración francesa, y a sus aliados y discípulos en otros países europeos, es tan antigua como el movimiento mismo. La proclamación de la autonomía de la razón y los métodos de las ciencias naturales, basados en la observación como único método de conocimiento digno de confianza, y el consiguiente rechazo de la autoridad de la revelación, los textos sagrados y sus intérpretes aceptados, la tradición, la prescripción, y toda forma de fuente de conocimiento no racional y trascendente, tuvo la natural oposición de las iglesias y los pensadores religiosos de diversas convicciones. Pero tal oposición, en gran parte por la ausencia de un campo común entre ellos y los filósofos de la Ilustración, progresó relativamente poco, salvo porque estimuló los pasos represivos en contra de la difusión de ideas vistas como peligrosas para la autoridad de la Iglesia o el Estado. Más formidable fue la tradición relativista y escéptica que se remontaba al mundo antiguo.

Las doctrinas centrales de los pensadores franceses progresistas, independientemente de los desacuerdos entre ellos, descansaban en la creencia, enraizada en la antigua doctrina de la ley natural, de que la naturaleza humana era fundamentalmente la misma en todos los tiempos y lugares; que las variaciones locales e históricas carecían de importancia comparadas con el núcleo central constante en términos del cual los seres humanos podían definirse como una especie, como animales, plantas o minerales; que había metas universales humanas; que podría construirse una estructura lógicamente conectada de leyes y generalizaciones susceptible de demostración y verificación para remplazar la caótica amalgama de ignorancia, pereza mental, conjetura, superstición, prejuicio, dogma, fantasía y, por encima de todo, el «error interesado» mantenido por los

gobernantes del orbe, responsables en gran parte de las pifias, los defectos y las desgracias de la humanidad.

Se creía, además, que a los campos de la ética, la política y las relaciones humanas en general, en los cuales se habían hecho pocos progresos, podrían aplicarse métodos similares a los de la física newtoniana, que había logrado grandes triunfos en el reino de la naturaleza inanimada, con el corolario de que una vez hecho esto se haría a un lado con los sistemas legales y las políticas económicas irracionales y opresivas, que serían sustituidas por el gobierno de la razón, que rescataría a los hombres de la injusticia y la miseria política y moral y los pondría en la senda de la sabiduría, la felicidad y la virtud.

Frente a esta postura persistía la doctrina —que se remontaba hasta los sofistas griegos Protágoras, Antifón y Critias—, de que las creencias que envolvían juicios de valor y las instituciones fundadas sobre estos no se basaban en descubrimientos de hechos naturales objetivos e inalterables, sino en la opinión humana, que era variable y difería en diversas sociedades y épocas; que los valores políticos y morales, y en particular la justicia y los arreglos sociales, en general, descansaban sobre las fluctuantes convenciones humanas. Esto lo había resumido el sofista citado por Aristóteles, que declaró que mientras que el fuego ardía aquí y en Persia, las instituciones humanas cambian ante nuestros mismos ojos. Parecía deducirse que en principio no se podría determinar, en los asuntos humanos, ninguna verdad universal establecida por métodos científicos, esto es una verdad que cualquiera pudiera verificar mediante el uso de métodos adecuados, en cualquier parte, en cualquier tiempo.

Esta tradición se reafirmó sólidamente en los escritos de escépticos del siglo XVI tales como Cornelio Agripa, Montaigne y Charron, cuya influencia es discernible en los sentimientos de los pensadores y poetas de la época isabelina y jacobea. Tal escepticismo vino en ayuda de quienes negaban las demandas de las ciencias naturales o de otros esquemas racionales universales y promulgaban la salvación por pura fe, como los grandes reformadores protestantes y sus seguidores, y el ala jansenista de la Iglesia romana. La creencia racionalista en un cuerpo simple y coherente de conclusiones lógicamente deducidas, al cual se llegaba por principios de

pensamiento universalmente válidos y fundados en datos observacionales o experimentales cuidadosamente evaluados, recibió además el embate de pensadores de mentalidad sociológica, desde Bodin hasta Montesquieu. Estos autores, aprovechando la evidencia tanto de la historia como de la nueva literatura de viajes y exploraciones por las tierras recién descubiertas, Asia y América, hicieron hincapié en la variedad de las costumbres humanas y especialmente en la influencia de factores naturales diferentes, en particular los geográficos, sobre el desarrollo de distintas sociedades humanas, que conducían a diferencias en instituciones y perspectivas, lo que a su vez generaba grandes diferencias en las creencias y comportamientos. Esto se vio reforzado en buena medida por las doctrinas de David Hume, sobre todo por su demostración de que no existen eslabones lógicos entre las verdades de hecho y las verdades *a priori*, como las lógicas o matemáticas, lo cual tendía a debilitar o disolver las esperanzas de aquellos que, bajo la influencia de Descartes y sus seguidores, pensaban que podría establecerse un sistema único de conocimiento que abarcara todas las provincias y contestara todas las preguntas mediante las inquebrantables cadenas del argumento lógico de axiomas universalmente válidos, no sujetos a refutación o modificación por experiencia alguna de tipo empírico.

De cualquier manera, sin importar cuán hondamente interviniera en la mente de los pensadores sociales de este tipo la relatividad acerca de los valores humanos o la interpretación de los hechos sociales—incluyendo los históricos—, estos también retuvieron un núcleo común de convicción de que los fines últimos de los hombres de todos los tiempos eran, en efecto, los mismos: todos los hombres buscaban la satisfacción de necesidades básicas físicas y biológicas, como el alimento, el techo, la seguridad, y también la paz, la felicidad, la justicia, el desarrollo armonioso de sus facultades naturales, la verdad y, un tanto más vagamente, la virtud, la perfección moral y lo que los romanos habían llamado *humanitas*. Los medios pueden diferir en climas fríos o calientes, en países montañosos o llanos, y ninguna fórmula universal podría adaptarse a todos los casos sin resultados dignos de Procusto, pero los fines últimos eran fundamentalmente similares. Autores tan influyentes como Voltaire,

d'Alembert y Condorcet creían que el desarrollo de las artes y de las ciencias era el arma humana más poderosa para alcanzar estos fines, y la más filosa en la lucha contra la ignorancia, la superstición, el fanatismo, la opresión y la barbarie, que invalidaban el esfuerzo humano y frustraban la búsqueda de la verdad y la dirección racional por parte de los hombres. Rousseau y Mably, por el contrario, pensaban que las instituciones de la civilización eran el mayor factor en la corrupción de los hombres y en su alejamiento de la naturaleza, la simplicidad, la pureza de corazón y la vida de justicia natural, igualdad social y sentimiento humano espontáneo; el hombre artificial había aprisionado, esclavizado y arruinado al hombre natural. De todas maneras, a despecho de las profundas diferencias de perspectiva, hubo un amplio campo de acuerdo acerca de puntos fundamentales: la realidad de la ley natural (que ya no estaba formulada en el lenguaje de la doctrina ortodoxa católica o protestante), y de principios eternos, exclusivamente a través de los cuales los hombres llegarían a ser sabios, felices, virtuosos y libres. Un conjunto de principios universales e inalterables regía el mundo para deístas y ateos, optimistas y pesimistas, puritanos, primitivos y creyentes en el progreso y en los más ricos frutos de la ciencia y la cultura; estas leyes gobernaban la naturaleza animada e inanimada, los hechos y los acontecimientos, medios y fines, la vida privada y pública, todas las sociedades, épocas y civilizaciones; y solamente cuando se apartaban de ellos los hombres caían en el delito, el vicio, la miseria. Los pensadores podían diferir acerca de que leyes eran estas, o cómo descubrirlas, o quiénes estaban calificados para exponerlas; pero el dogma central de la Ilustración seguía siendo que estas leyes eran reales y podían ser conocidas, ya fuera con certeza, o solo como probabilidad. El ataque contra esto constituía la reacción más formidable contra este cuerpo dominante de creencias.

II

Un pensador que podría haber tenido un papel decisivo en este contramovimiento, si alguien fuera de su país nativo lo hubiera leído, fue el filósofo napolitano Giambattista Vico. Con extraordinaria originalidad Vico sostuvo, especialmente en la última obra de su vida, la *Scienza nuova*, que los cartesianos estaban profundamente equivocados acerca del papel de las matemáticas como ciencia de las ciencias; que las matemáticas eran ciertas solo porque eran una invención humana. No correspondían, como suponían, a una estructura objetiva de la realidad; eran un método y no un *corpus* de verdades; con su ayuda podíamos determinar regularidades —la ocurrencia de los fenómenos en el mundo externo— pero no discurrir por qué ocurrían como ocurrían, o con qué fin. Esto solo podía ser sabido por Dios, pues solo aquellos que hacen las cosas pueden saber verdaderamente qué son y con qué propósito han sido hechas. De aquí que nosotros no podamos, en este sentido, conocer el mundo externo —la naturaleza—, pues no lo hemos hecho; solo Dios, que lo creó, lo conoce de esa manera. Pero dado que los hombres están directamente relacionados con los motivos, propósitos, esperanzas y temores humanos, pues son lo suyo propio, pueden conocer los asuntos humanos como no pueden conocer la naturaleza.

Según Vico nuestras vidas y actividades, colectiva o individualmente, son expresiones de nuestros intentos por sobrevivir, satisfacer nuestros deseos, comprendernos unos a otros y el pasado del cual emergemos. Una interpretación utilitaria de las actividades humanas más esenciales es engañosa. En primer lugar, son puramente expresivas: cantar, danzar, adorar, hablar, luchar, y las instituciones que abarcan estas actividades, comprenden una visión del mundo. El lenguaje, los ritos religiosos, los mitos, las leyes, las instituciones sociales, religiosas, jurídicas, son formas de autoexpresión, del deseo de exteriorizar lo que uno es y por lo que uno lucha; obedecen a patrones inteligibles y por esta razón nos es posible reconstruir la vida de otras sociedades, aun aquellas remotas en tiempo y lugar y absolutamente primitivas, preguntándonos qué clase de estructura de ideas humanas, sentimientos, acciones, pudo haber generado la poesía, los monumentos, la mitología, que fueron su expresión natural. Los seres humanos crecen individual y socialmente; el mundo de los hombres que compuso los poemas homéricos era claramente diferente del de los hebreos

a quien Dios había hablado a través de sus libros sagrados, o del de la república romana, o la cristiandad medieval, o Nápoles bajo los Borbones. Es posible rastrear los patrones de crecimiento.

Los mitos no son, como creen los pensadores ilustrados, falsas manifestaciones acerca de la realidad corregidas por la crítica racional posterior, ni es la poesía un mero embellecimiento de lo que igualmente se pudo haber expresado en prosa ordinaria. Los mitos y la poesía de la Antigüedad encarnan una visión del mundo tan auténtica como la de la filosofía griega, el derecho romano o la poesía y la cultura de nuestra propia edad ilustrada; más temprana, más cruda, más remota de nosotros, pero con su propia voz, como la oímos en la *Ilíada* o en las Doce Tablas, que pertenece solo a su cultura particular, con una sublimidad que no puede ser reproducida más tarde por ninguna cultura más elaborada. Cada cultura expresa su propia experiencia colectiva, cada escalón en el ascenso del desarrollo humano tiene sus propios medios de expresión igualmente auténticos.

La teoría de Vico de los ciclos del desarrollo cultural se hizo célebre, pero no es su contribución más original para la comprensión de la sociedad o la historia. Su acción revolucionaria es haber negado la doctrina de una ley natural intemporal, cuyas verdades pudieron haber sido conocidas en principio por cualquier hombre, en cualquier tiempo, en cualquier lugar. Audazmente, Vico negó esta doctrina, que constituye el núcleo de la tradición occidental desde Aristóteles hasta nuestros días. Predicó la noción de su relación con sus antecesoras y sucesoras, y la noción de un estilo único que permea todas las actividades y manifestaciones de las sociedades de seres humanos en una etapa particular de desarrollo. Con ello sentó las bases de la antropología cultural comparada, y de la lingüística, estética y jurisprudencia históricas comparadas; el lenguaje, los rituales, los monumentos y especialmente la mitología eran las únicas claves confiables a lo que críticos y eruditos posteriores concebían como formas alteradas de la conciencia colectiva. Desde luego, ese historicismo no era compatible con la idea de que había una sola norma de verdad o belleza o bondad, a la que algunas culturas o individuos se acercaban más que otros, que los pensadores debían establecer y los hombres de acción llevar a cabo. Los

poemas homéricos eran una obra maestra insuperable, pero solo podían nacer en una sociedad brutal, severa, oligárquica, «heroica»; y las civilizaciones posteriores, por superiores que pudiesen ser en otros aspectos, no produjeron y no podían producir un arte necesariamente superior al de Homero. Esta doctrina propinó un golpe poderoso a la noción de las verdades intemporales y del progreso sostenido, interrumpido por periodos ocasionales de regresión a la barbarie, y trazó una clara línea entre las ciencias naturales, que tratan con la relativamente inalterable naturaleza del mundo físico visto desde «afuera», y los estudios humanistas, que ven la evolución de la sociedad desde «dentro», por una especie de perspicacia empática, para la cual el establecimiento de textos o fechas por medio de la crítica científica era condición necesaria, pero no suficiente.

Las asistemáticas obras de Vico tratan de muchas otras materias, pero su importancia en la historia de la Ilustración consiste en su insistencia sobre la pluralidad de las culturas y el carácter consecuentemente falaz de la idea de que hay una y solo una estructura de la realidad que el filósofo ilustrado puede ver como verdaderamente es y que puede (cuando menos en principio) describir en lenguaje lógicamente perfecto, visión que ha obsesionado a los pensadores desde Platón hasta Leibniz, Condillac, Russell y sus más fieles seguidores. Para Vico los hombres se hacen diferentes preguntas acerca del universo y sus respuestas están conformadas en consecuencia; tales preguntas, y los símbolos o actos que las expresan, se alteran o se vuelven obsoletas en el curso del desarrollo cultural; para comprender las respuestas se deben entender las preguntas que preocupan a una época o cultura; no son constantes ni necesariamente más profundas porque se parezcan más a las nuestras que otras que nos son menos familiares. El relativismo de Vico fue más allá que el de Montesquieu. Si su opinión era correcta, resultaba subversiva ante la noción misma de verdades absolutas y de una sociedad perfecta fundada sobre ellas, no tan solo en la práctica sino en principio. Sin embargo Vico fue poco leído, y la cuestión de cuánta influencia tuvo antes de que Michelet reviviera su *Nueva ciencia* un siglo después de que fue escrita aún es incierta.

Si Vico deseaba sacudir los pilares sobre los que descansaba la Ilustración de su época, el teólogo y filósofo de Königsberg, J. G. Hamann,

quería derruirlos. Hamann fue educado como pietista, miembro de la más introspectiva y ensimismada de todas las sectas luteranas, concentrada en la comunión directa del alma individual con Dios, amargamente antirracionalista, sujeto a excesos emocionales, preocupado por las estrictas exigencias de la obligación moral y la necesidad de una severa autodisciplina. El intento de Federico el Grande, a mediados del siglo XVIII, de introducir la cultura francesa y cierto grado de racionalismo económico y social, así como militar, en Prusia oriental, la porción más atrasada de sus provincias, provocó una reacción peculiarmente violenta en esta sociedad protestante piadosa, semifeudal, tradicional (que vio nacer también a Herder y a Kant). Hamann se inició como discípulo de la Ilustración pero, después de una profunda crisis espiritual, se volvió contra ella y publicó una serie de ataques escritos en un estilo deliberadamente oscuro, en extremo idiosincrásico, perversamente alusivo, retorcido, tan lejano como pudo de la elegancia, claridad y tersa superficialidad que detestaba en los afables y arrogantes franceses, dictadores del gusto y del pensamiento. La tesis de Hamann se basaba en la convicción de que toda verdad es particular, nunca general; que la razón es impotente para demostrar la existencia de algo y solo un instrumento para clasificar y disponer convenientemente los datos en formas a las que en realidad nada corresponde; que comprender es comunicarse con los hombres o con Dios. Para él, como para la más antigua tradición mística alemana, el universo es una especie de lenguaje. Las cosas, las plantas y los animales son símbolos con los que Dios se comunica con sus criaturas. Todo descansa en la fe; para el conocimiento de la realidad la fe es un órgano tan básico como los sentidos. Leer la Biblia es oír la voz de Dios, que habla en un lenguaje que al hombre le es permitido entender. Algunos hombres han sido dotados del talento de comprender sus modos, de contemplar el universo, que es su libro tanto como lo son las revelaciones de la Biblia, de los padres y los santos de la Iglesia. Solo el amor —hacia una persona o un objeto— puede revelar la verdadera naturaleza de cualquier cosa. No es posible amar formulas, proposiciones generales, leyes, las abstracciones de la ciencia, el vasto sistema de conceptos y categorías —símbolos también demasiado generales para acercarse a la realidad— con los que las *lumières* francesas se han cegado a

la realidad concreta, a la experiencia real que solo la información directa, especialmente la de los sentidos, puede proporcionar.

Hamann se regocija ante el hecho de que Hume lograra destruir la pretensión racionalista de que hay una ruta *a priori* hacia la realidad, insistiendo en que todo conocimiento y creencia se basan, en última instancia, en el conocimiento de los datos obtenidos a través de la percepción directa. Hume supone correctamente que no podría comer un huevo o beber un vaso de agua si no creyera en su existencia; los datos de la creencia —que Hamann prefiere llamar fe— descansan en motivos y pruebas tan pequeños como el sabor o cualquier otra sensación. El verdadero conocimiento es la percepción directa de entidades individuales y los conceptos, no importa cuán específicos puedan ser, nunca son totalmente adecuados a la plenitud de la experiencia individual. «Individuum est ineffabile»^[1], le escribió Goethe a Lavater, en el espíritu de Hamann, a quien admiraba profundamente. Las ciencias pueden ser útiles en asuntos prácticos, pero ninguna concatenación de conceptos proporcionará la comprensión de un hombre, de una obra de arte, o de lo que se expresa en los gestos, los símbolos, lo verbal y lo no verbal, el estilo, la esencia espiritual de un ser humano, un movimiento, una cultura; ni de la Deidad, que habla por doquier si se tienen oídos para oír y ojos para ver. Lo que es real es individual, es decir, es lo que es en virtud de su carácter único, de sus diferencias con otras cosas, acontecimientos, pensamientos, y no en virtud de lo que tiene en común con ellos, que es lo que las ciencias generalizadoras buscan registrar. «El solo sentir —dijo Hamann— da a las abstracciones e hipótesis manos, pies, alas»^[2]; «Dios nos habla con palabras poéticas, dirigidas a los sentidos, no con abstracciones para los doctos», y eso debe hacer quien tenga algo importante que decir, quien quiera hablarle a otra persona.

Hamann se interesó poco por teorías o especulaciones acerca del mundo externo; se preocupó solo por la vida personal interna del individuo, y por lo tanto, solo por el arte, la experiencia religiosa, los sentidos, las relaciones personales, a las que las verdades analíticas de la razón científica —le parecía a él— reducían a cifras sin sentido. «Dios es un poeta, no un matemático», y son hombres como Kant, quienes sufren de un «odio

gnóstico por la materia»^[3], los que nos proporcionan infinitas construcciones verbales, palabras que se toman como conceptos y, peor aún, conceptos que se toman como cosas reales. Los científicos inventan sistemas, los filósofos reacomodan la realidad en patrones artificiales, cierran sus ojos a ella y construyen castillos en el aire. «Cuando te dan *data*, ¿por qué buscas *ficta*?»^[4]. Los sistemas son meras prisiones del espíritu, y no solo conducen a la distorsión en la esfera del conocimiento sino a la erección de monstruosas máquinas burocráticas, construidas de acuerdo con reglas que ignoran la infinita variedad del mundo vivo, la vida interior desordenada y asimétrica de los hombres, aplastándola en la conformidad por el bien de algunas quimeras ideológicas sin relación con esa unión de carne y espíritu que constituye el mundo real. «¿Qué es esta razón tan alabada con su universalidad, infalibilidad... certidumbre, presuntas demandas, sino un *ens rationis*, un pelele... dotado de atributos divinos?»^[5]. Solo la historia produce la verdad concreta y los poetas, en particular, describen su mundo en el lenguaje de la pasión y la imaginación inspirada. «Todo el tesoro de la felicidad y el conocimiento humanos está en imágenes»^[6]; por eso el lenguaje del hombre primitivo, sensual e imaginativo, es poético e irracional. «La poesía es el lenguaje nativo de la humanidad y la jardinería es más antigua que la agricultura, la pintura que la escritura, la canción que la recitación, los proverbios que las conclusiones racionales, el intercambio que el comercio»^[7]. La originalidad, el genio, la expresión directa, la Biblia o Shakespeare, dan el color, la forma, la viva carne del mundo, lo que la ciencia analítica, que revela solo el esqueleto, no puede hacer.

Hamann es el primero de la línea de pensadores que acusan al racionalismo y al cientificismo de usar el análisis para deformar la realidad, y es seguido por Herder, Jacobi, Möser, que fueron influidos por Shaftesbury, Young y Burke con sus diatribas antiintelectualistas; estos, a su vez, fueron evocados por los escritores románticos de muchos países. El vocero más elocuente de esta posición es Schelling, cuyo pensamiento fue reproducido vivamente por Bergson a principios del siglo xx. Él es el padre de aquellos pensadores antirracionalistas para quienes la suma inconsútil de la realidad en su fluir inanalizable está mal representada por las metáforas

estáticas, espaciales, de las matemáticas y las ciencias naturales. Que disecar es asesinar es un pronunciamento romántico, lema de todo un movimiento del siglo XIX, del cual Hamann fue el más apasionado e implacable precursor. La disección científica conduce a la fría deshumanización política, a la camisa de fuerza de las reglas francesas muertas en las que el cuerpo vivo de los alemanes poéticos y apasionados sería amarrado por el Salomón de Prusia, Federico el Grande, que sabía tanto y entendía tan poco. El archienemigo era Voltaire, a quien Herder llamo «niño senil», con su ingenio corrosivo en lugar de un sentimiento humanitario^[8].

La influencia de Rousseau, particularmente de sus primeros escritos, sobre este movimiento alemán, que llegó a conocerse como *Sturm und Drang*, fue profunda. Las apasionadas súplicas de Rousseau por una visión directa y un sentimiento natural, su denuncia de los papeles sociales artificiales que la civilización fuerza al hombre a representar en contra de los verdaderos fines y necesidades de su naturaleza, su idealización de las sociedades humanas espontáneas, más primitivas, su oposición entre la autoexpresión natural y la artificialidad invalidante de las convenciones y divisiones sociales, que despojan a los hombres de dignidad y libertad y promueven privilegios, poder y una arbitrariedad intimidante en un extremo de la escala humana, y una humillante obsequiosidad en el otro, deformando así todas las relaciones humanas, atrajeron a Hamann y a sus seguidores.

Pero para ellos ni Rousseau había llegado suficientemente lejos. Pese a todo, él creía en un conjunto de verdades intemporales que todos los hombres podían leer, ya que habían sido grabadas en sus corazones en letras más durables que el bronce, concediendo por lo tanto autoridad a la ley natural, una abstracción vasta, fría, vacía. Para Hamann y sus seguidores todas las reglas y preceptos son mortales; podían ser necesarios para la conducta de la vida cotidiana, pero nunca se había logrado algo grande siguiéndolos. Los críticos ingleses tenían razón al suponer que la originalidad implicaba romper reglas, que todo acto creador, toda percepción luminosa, se alcanzaba ignorando las reglas de legisladores despóticos. Las reglas, declaraba, son vírgenes vestales: si no se las viola no

dan fruto. La naturaleza es capaz de terribles fantasías, y tratar de aprisionarla en las estrechas categorías racionalistas de pensadores «enclenques» y resecos es una presunción infantil. La naturaleza es una danza salvaje y los llamados hombres prácticos son como sonámbulos, seguros y exitosos porque están ciegos a la realidad; si la vieran como verdaderamente es podrían perder la razón.

El lenguaje es la expresión directa de la vida histórica de sociedades y pueblos; «cada tribunal, cada escuela, cada profesión, cada corporación, cada secta, tiene su propio lenguaje»^[9]; penetramos el significado de este lenguaje por la «pasión» de «un amante, un amigo, un íntimo»^[10], no por reglas, imaginarias llaves universales que no abren nada. Los *philosophes* franceses y sus seguidores ingleses nos dicen que los hombres solo procuran obtener el placer y evitar el sufrimiento, pero esto es absurdo. Los hombres buscan vivir, crear, amar, odiar, comer, beber, adorar, sacrificar, comprender, y buscan esto porque no pueden evitarlo. Vida es acción. Es cognoscible solo por aquellos que ven dentro de sí mismos y desarrollan la «carrera satánica (*Höllenfahrt*) del autoconocimiento»^[11], como nos enseñaron los grandes fundadores del pietismo, Spener, Francke, Bengel. Si un hombre no se ha liberado del mortal abrazo del pensamiento científico, impersonal, que despoja de vida e individualidad todo lo que toca, no podrá comprenderse a sí mismo o a otros, o cómo o por qué llegamos a ser lo que somos.

Mientras Hamann hablaba con destellos ocasionales, aislados, de comprensión, su discípulo Herder intentó construir un sistema coherente para explicar la naturaleza del hombre y su experiencia en la historia. Aunque estaba profundamente interesado en las ciencias naturales y aprovechaba con gran entusiasmo sus descubrimientos, particularmente en la biología y la fisiología, y si bien concedía a los franceses bastante más de lo que estaba dispuesto a reconocer el fanático Hamann, Herder, en esa parte de su doctrina que se incorporó a la trama del pensamiento de los movimientos que inspiró, apuntaba deliberadamente contra los supuestos sociológicos de la Ilustración francesa. Creía que entender algo era entenderlo en su individualidad y desarrollo, y esto requería una capacidad que llamó *Einfühlung*, «sentir dentro» el concepto, el carácter individual de

una tradición artística, una literatura, una organización social, un pueblo, una cultura, un periodo de la historia. Para comprender las acciones de los individuos debemos entender la estructura «orgánica» de la sociedad, solo en virtud de lo cual pueden comprenderse las mentes, las actividades y los hábitos de sus miembros. Como Vico, creía que para entender una religión, o una obra de arte, o un carácter nacional, se debe «entrar en» las condiciones únicas de su vida; quienes habían sido sacudidos por la tormenta en el mar del Norte (como lo fue el durante su viaje hacia el oeste) podían comprender plenamente las canciones de los antiguos escaldos, como no podrán hacerlo nunca los que no han visto a los ceñudos marineros nórdicos enfrentando los elementos; la Biblia solo puede ser verdaderamente entendida por quienes intentan entrar en la experiencia de los primitivos pastores en las colinas de Judea. Clasificar los méritos de conjuntos culturales, el legado de tradiciones enteras, mediante la aplicación de una colección de reglas dogmáticas que reclaman validez universal, enunciadas por los árbitros parisienses del gusto, es vanidad y ceguera. Cada cultura tiene su propio y único *Schwerpunkt* («centro de gravedad»), y si no lo captamos, no podremos entender su carácter o valor. De aquí surge la apasionada preocupación de Herder por la preservación de culturas primitivas que pueden hacer una única contribución: su amor por casi toda expresión del espíritu humano, obra de la imaginación, por ser simplemente lo que es. Arte, moralidad, costumbre, religión, vida nacional, se desprenden de una tradición inmemorial, y son creadas por sociedades enteras que viven una vida comunal integrada. Las fronteras y divisiones trazadas entre y dentro de tales expresiones unitarias de la respuesta colectiva imaginativa a experiencias comunes no son sino categorizaciones artificiales y deformantes de pedantes torpes y dogmáticos de épocas posteriores.

¿Quiénes son los autores de las canciones, las epopeyas, los mitos, los templos, las *mores* de un pueblo, los trajes que se ponen, el lenguaje que usan? El pueblo mismo, cuya alma entera se vierte en todo lo que es y lo que hace. No hay nada más bárbaro que ignorar o pisotear una herencia cultural. De aquí la censura de Herder a los romanos por aplastar las civilizaciones nativas, o a la Iglesia (a despecho de que él mismo era un

clérigo luterano) que bautizaba por la fuerza a los baltos, forzándolos así dentro de un molde cristiano ajeno a sus tradiciones naturales, o a los misioneros británicos por hacer lo mismo con los indios y otros habitantes de Asia, cuyas exquisitas culturas nativas estaban siendo destruidas sin piedad por la imposición de sistemas sociales, religiones y formas de educación ajenos, que no eran los suyos, y que solo podían tergiversar su desarrollo natural. Herder no era nacionalista; suponía que las culturas diferentes podían y debían florecer fructíferamente lado a lado como otras tantas flores pacíficas en el gran jardín de la humanidad; pero las semillas del nacionalismo estaban inconfundiblemente presentes en sus fervorosos ataques contra el cosmopolitismo y el universalismo huecos (de los cuales acusaba a los *philosophes* franceses); y crecían sin pausa entre sus agresivos discípulos del siglo XIX.

Herder es el mayor inspirador del nacionalismo cultural entre las nacionalidades oprimidas por los imperios austrohúngaro, turco y ruso, y en última instancia también del nacionalismo político directo, a pesar de lo mucho que lo aborreció, en Austria y Alemania, y por reacción infecciosa también en otros países. Rechazaba el criterio absoluto de progreso, entonces de moda en París; ninguna cultura es solo un medio hacia otra; cada logro humano, cada sociedad humana, tiene que juzgarse por sus propias normas internas. Aunque ya tarde en su vida intento construir una teoría de la historia en la que la totalidad de la humanidad, en forma un tanto vaga, se representa como desarrollándose hacia una *Humanität* común, que abarca a todos los hombres y todas las artes y todas las ciencias, lo que más profundamente influyó en la imaginación europea fue su temprana pasión relativista por la esencia individual y el sabor de cada cultura. Para Voltaire, Diderot, Helvétius, Holbach, Condorcet, solo existe la civilización universal, en la que ora una nación, ora otra, representa el florecimiento más rico. Para Herder hay una pluralidad de culturas inconmensurables. Pertenecer a una comunidad dada, estar vinculado con sus miembros por lazos indisolubles e intangibles de lenguaje común, memoria histórica, hábitos, tradiciones y sentimientos, es una necesidad humana básica no menos natural que la de comida, bebida, seguridad o procreación. Una nación solo puede entender y simpatizar con las

instituciones de otra porque sabe cuánto quieren decir las suyas propias para ella misma. El cosmopolitismo es la renuncia de todo lo que lo hace a uno más humano, más uno mismo. De aquí el ataque hacia lo que se ve como el falso modelo mecánico de humanidad usado por las mentes científicas de los *philosophes* franceses (Herder solo exceptúa a Diderot, por cuyos escritos, caprichosos, imaginativos, llenos de percepciones repentinas, sentía una afinidad genuina), que solo comprendían los factores causales, a modo de máquinas, o la voluntad arbitraria de reyes o legisladores o comandantes, algunas veces sabios y virtuosos y altruistas, y otras veces solo interesados en sí mismos, corruptos, estúpidos o viciosos. Pero las fuerzas que conforman a los hombres son mucho más complejas, difieren de época a época y de cultura a cultura y no pueden ser contenidas en estas simples formulas. «Me asusto cuando oigo caracterizar en unas cuantas palabras a toda una nación o un periodo; pues qué vasta multitud de diferencias abarcan en la palabra “nación” o “Edad Media”, o “tiempos antiguos y modernos”»^[12]. Los alemanes solo pueden ser verdaderamente creadores entre alemanes; los judíos solo si se los devuelve al viejo suelo de Palestina. Quienes son arrancados por la fuerza de sus raíces se marchitan en un medio extraño, si acaso logran sobrevivir: los europeos pierden sus virtudes en América, los islandeses decaen en Dinamarca. La imitación de modelos (a diferencia de las influencias inconscientes, inadvertidas, espontaneas, de una sociedad sobre otra) conduce a la artificialidad, a la mala copia, a la degradación del arte y la vida. Los alemanes deben ser alemanes y no franceses de tercera clase; la vida consiste en permanecer afincado en el propio lenguaje, la tradición, el sentimiento local; la uniformidad es la muerte. El árbol del conocimiento (dominado por la ciencia) mata al árbol de la vida.

Así también el contemporáneo de Herder, Justus Möser, el primer sociólogo histórico, que escribió acerca de la vida antigua en su nativa región de Osnabrück, en el oeste de Alemania, dijo que «cada época tiene su propio estilo», cada guerra tiene su propio tono particular, los asuntos de Estado tienen su colorido específico, el vestuario y los modales tienen sus conexiones intimas con la religión y las ciencias; que *Zeitstil* y *Volksstil* son todo; que esta o aquella institución tiene una «razón local» que no es y no

puede ser universal^[13]. Möser sostenía que las sociedades y las personas pueden ser entendidas solo por medio de una «impresión total», no aislando un elemento de otro a la manera del químico analítico; esto, nos dice, es lo que Voltaire no tomó en cuenta cuando se burló del hecho de que la ley que se aplicaba en una aldea alemana era contradicha por la de otra aldea inmediata; por esta rica variedad, fundada sobre una antigua y continua tradición, se evitaban las tiranías de sistemas uniformes, como los de Luis XIV o Federico el Grande; así fue como se preservaron las libertades.

Aunque la influencia no fue directa, estos son los mismos tonos que se perciben en las obras de Burke y muchos otros autores posteriores, románticos, vitalistas, intuicionistas e irracionalistas, tanto conservadores como socialistas, que defendieron el valor de las formas orgánicas de la vida social. El famoso ataque de Burke contra los principios revolucionarios franceses se basaba en el mismo llamado a los «miles de hilos» que atan a los seres humanos dentro de un todo históricamente consagrado, en oposición el modelo utilitario de sociedad que la ve como una compañía mercantil que se mantiene unida solo por obligaciones contractuales, con el mundo de «economistas, sofistas y calculadores»^[14] ciegos y sordos a las relaciones —imposibles de analizar— que forman una familia, una tribu, una nación, un movimiento, cualquier asociación de seres humanos que se reúnen por algo más que la búsqueda de ventajas mutuas, o la fuerza, o cualquier cosa que no sea el amor mutuo, la lealtad, la historia común, la emoción y los conceptos comunes. Durante la última mitad del siglo XVIII esta insistencia en factores no racionales, conectados o no con relaciones religiosas específicas, que hace hincapié en el valor de lo individual, lo peculiar (*das Eigentümliche*), lo intangible, y apela a las antiguas raíces históricas y costumbres inmemoriales, a la sabiduría de campesinos sencillos y resistentes, no corrompidos por las complicaciones de sutiles «razonadores», tiene implicaciones fuertemente conservadoras y, de hecho, reaccionarias. Ya fuera que las planteara el entusiasta populista Herder con su acre disgusto por la coerción política, los imperios, la autoridad política y todas las formas de organización impuesta, o Möser, conservador moderado hanoveriano, o Lavater, completamente desconectado de la política, o Burke, educado en una tradición diferente, respetuoso hacia la

Iglesia, el Estado, la autoridad de la aristocracia y las élites santificadas por la historia, estas doctrinas constituyen claramente una resistencia a los intentos de una reorganización racional de la sociedad en nombre de una moral universal y de ideales intelectuales.

Al mismo tiempo, el aborrecimiento al conocimiento científico inspiró las protestas radicales en las obras de William Blake, o del joven Schiller y de los escritores populistas del este de Europa. Contribuyó, sobre todo, a la turbulencia literaria en la Alemania del segundo tercio del siglo XVIII; las obras de paladines del *Sturm und Drang* como Lenz, Klinger, Gerstenberg y Leisewitz son estallidos contra toda forma de vida social o política organizada. Lo que los incitaba podía ser el asfixiante filisteísmo de la clase media alemana, o las crueles injusticias de las pequeñas y pomposas cortes de príncipes alemanes estúpidos y arbitrarios; pero lo que atacaban con igual violencia era todo el pulcro ordenamiento de la vida con base en los principios de la razón y el conocimiento científico que sostenían los pensadores progresistas de Francia, Inglaterra e Italia. Lenz ve la naturaleza como un salvaje remolino al que debe arrojarse el hombre de sensibilidad y temperamento que desee experimentar la plenitud de la vida; para él, para Schubart y para Leisewitz el arte y, en particular, la literatura, son formas apasionadas de autoafirmación que ven la aceptación de todas las formas convencionales como una «muerte lenta»^[15]. Nada es más característico de todo el movimiento del *Sturm und Drang* que el grito de Herder: «¡No estoy aquí para pensar, sino para ser, sentir, vivir!»^[16] o «¡Corazón! ¡Calor! ¡Sangre! ¡Humanidad! ¡Vida!»^[17]. El razonamiento francés es pálido y fantasmal. Esto fue lo que inspiró la reacción de Goethe, en la década de 1770, al *Système de la nature*, de Holbach, que calificó como un tratado repulsivo, «sombrio, cadavérico»^[18], que no tenía relación alguna con la vitalidad maravillosa, inagotablemente rica, de la catedral gótica de Estrasburgo en la que, bajo la guía de Herder, vio la más noble expresión del espíritu alemán de la Edad Media, de la que los críticos de la edad de Augusto no entendían nada. Heinse, en su fantasía *Ardinghello und die glückseligen Inseln*, lleva a sus personajes centrales, tras una sangrienta sucesión de experiencias terribles de intensidad más que «gótica», a una isla en la que hay una libertad total en las relaciones personales, todas las reglas

y convenciones terminan por abandonarse, y el hombre, en una sociedad anarquista-comunista, puede finalmente alcanzar su máxima estatura como artista creador sublime. La inspiración de esta obra es un individualismo violento, radical, que representa una forma temprana, no diferente de las fantasías eróticas contemporáneas del marqués de Sade, de un ansia de escapar a las reglas y las leyes impuestas, ya de la razón científica o de la autoridad política o eclesiástica, realista o republicana, despótica o democrática.

Por una extraña paradoja Kant, profundamente racional, exacto, antirromántico, que a lo largo de su vida aborreció todas las formas de *Schwärmerei*, es en parte, por la exageración y deformación de cuando menos una de sus doctrinas, uno de los padres de este desbocado individualismo. Las doctrinas morales de Kant hacían hincapié en el hecho de que el determinismo no era compatible con la moralidad, dado que solo quienes son verdaderos autores de sus propios actos, libres de actuar o de no actuar, pueden ser alabados o culpados por lo que hacen. Dado que la responsabilidad acarrea poder de elección, los que no pueden elegir con libertad no cuentan, moralmente, más que una piedra o una estaca. Kant inició así un culto a la autonomía moral, de acuerdo con la cual solo aquellos que actúan y sobre los cuales no se actúa, cuyas acciones emanan de una decisión de la voluntad moral para ser guiados por principios libremente adoptados, si es necesario contra la inclinación, y no por la ineludible presión causal de factores que están más allá de su dominio — físicos, fisiológicos, psicológicos (tales como la emoción, el deseo, el hábito)— pueden ser realmente considerados libres o, de hecho, agentes morales. Kant reconocía su profunda deuda con Rousseau, quien, en la «profesión de fe del vicario saboyano», en el cuarto libro de su *Émile*, habló del hombre como un ser activo en contraste con la pasividad de la naturaleza material, poseedor de una voluntad que lo hace libre para resistir las tentaciones de los sentidos. «Soy esclavo a través de mis vicios y libre a través de mis remordimientos»; esta es la voluntad activa que da a conocer directamente la «conciencia», que para Rousseau es «más fuerte que la razón (el argumento prudencial) que lucha contra ella», que capacita al hombre a elegir el bien; que actúa, si es necesario, contra «la ley del

cuerpo», y así lo hace merecedor de la felicidad^[19]. Pero aunque esta doctrina de la voluntad, como una capacidad no determinada por las corrientes de lo causal, está dirigida contra el positivismo sensacionalista de Helvétius o Condillac, y tiene afinidad con la libre voluntad moral de Kant, no abandona la estructura objetiva de la ley natural que rige a las cosas tanto como a las personas, y prescribe las mismas metas universales, inmutables, a todos los hombres.

Este énfasis sobre la voluntad a expensas de la percepción y el pensamiento contemplativo, que funciona en las sendas predeterminadas de las categorías de la mente, de las que el hombre no puede escapar, se introduce profundamente en la concepción alemana para la cual la libertad moral implica una resistencia a la naturaleza, y no una armoniosa colusión con ella, una superación de la inclinación natural, aliada a la resistencia prometeica a la coerción, ya sea de las cosas o de los hombres. Esto a su vez condujo al rechazo de la doctrina de que comprender es aceptar la opinión de que el conocimiento demuestra la necesidad racional y por lo tanto el valor de lo que, en su estado irracional, pudo no haberle parecido al hombre más que un mero obstáculo en su camino. Esta concepción, opuesta como es a la reconciliación con la realidad, en su posterior forma romántica favoreció la incesante lucha, que a veces termina en trágica derrota, contra las fuerzas de la naturaleza ciega, a la que nada le importan las ideas humanas, y contra el peso acumulado de la autoridad y la tradición, el vasto íncubo del pasado incuestionado que se concreta en las instituciones opresivas del presente. Así, cuando Blake denuncia a Newton y a Locke como los grandes enemigos, es porque los acusa de tratar de aprisionar el libre espíritu humano en restrictivas máquinas intelectuales; cuando dice «El pecho de un petirrojo en una jaula encoleriza a todo el cielo»^[20], la jaula no es otra que la física newtoniana, que aplasta lo vital de la vida espontánea, libre, del ilimitado espíritu humano. «El arte es el árbol de la vida... La ciencia es el árbol de la muerte»^[21]; Locke, Newton, los *raisonneurs* franceses, el reino de la respetabilidad cauta y pragmática, y la política de Pitt, eran, para él, partes de la misma pesadilla. Hay también algo de esto en el primer trabajo de Schiller, *Die Räuber* (escrito en 1781), donde la violenta protesta del trágico héroe Karl Moor, que termina en

fracaso, crimen y muerte, no puede ser evitada por el simple conocimiento, por una mejor comprensión de la humana naturaleza, o de las condiciones sociales, o de cualquier otra cosa; el conocimiento no basta. La Ilustración, que asegura que podemos descubrir lo que los hombres verdaderamente quieren, y que se pueden proporcionar los medios técnicos y las reglas de conducta para su mayor satisfacción permanente, y según la cual esto es lo que conduce a la sabiduría, la virtud, la felicidad, no es compatible con el espíritu orgulloso y tormentoso de Karl Moor, que rechaza las ideas de su entorno y no se satisface con el gradualismo reformista y la creencia en la organización racional, preconizadas por, digamos, el *Aufklärung* de la generación previa. «La ley ha reducido a ritmo de caracol lo que pudo haber sido el vuelo de un águila»^[22]. Ya no se concibe que la naturaleza humana pueda, en principio, armonizar con el mundo natural; para Schiller, entre el espíritu y la naturaleza ocurrió alguna fatal ruptura rousseauiana, se ha infligido a la humanidad una herida que el arte trata de vengar, pero que sabe que no puede curar por entero.

Jacobi, un metafísico místico profundamente influido por Hamann, no puede reconciliar las demandas del alma y el intelecto: «La luz está en mi corazón; en cuanto intento llevarla a mi intelecto, se va»^[23]. Spinoza era para él el más grande maestro, desde Platón, de la visión racional del universo; pero para Jacobi esto es la muerte en vida: no contesta las candentes preguntas del alma cuyo desamparo en el helado mundo del intelecto solo se remediará al rendirse a la fe en un Dios trascendente.

Schelling fue tal vez el más elocuente de todos los filósofos que representaron el universo como el autodesarrollo de una fuerza primordial, irracional, que solo puede ser captada por el poder intuitivo de hombres de genio imaginativo: poetas, filósofos, teólogos o estadistas. La naturaleza, un organismo vivo, responde a las cuestiones propuestas por el hombre de genio, mientras el hombre de genio responde a las cuestiones propuestas por la naturaleza, pues ambos conspiran entre sí; solo la penetración imaginativa, no importa de quién —de un artista, de un vidente, de un pensador— se hace consciente de los contornos del futuro, imposibles de concebir para el mero intelecto calculador y la capacidad analítica del científico naturalista, el político o cualquier otro empirista anclado a la

tierra. Esta fe en una facultad peculiar, intuitiva, espiritual, que se conoce con diversos nombres —razón, entendimiento, imaginación primaria—, pero que siempre se diferencia del intelecto crítico, analítico, favorecido por la Ilustración, en contraste con la facultad analítica o método que colecciona, clasifica, experimenta, desmenuza, reúne, define, deduce y establece probabilidades, se convierte en un lugar común usado posteriormente por Fichte, Hegel, Wordsworth, Coleridge, Goethe, Carlyle, Schopenhauer y otros pensadores antirracionalistas del siglo XIX, para culminar en Bergson y en las posteriores escuelas antipositivistas.

Es también fuente de esa corriente del gran río del romanticismo que contempla toda actividad humana como una forma de autoexpresión individual, y que ve el arte, y de hecho toda actividad creadora, como el sello de una personalidad única, individual o colectiva, consciente o inconsciente, sobre la materia o el medio en el cual y sobre el cual funciona, buscando hacer realidad valores que no son dados sino generados por el mismo proceso de creación. De aquí la negación, tanto en la teoría como en la práctica, de la doctrina central de la Ilustración, según la cual las reglas acordes con las cuales los hombres deberían vivir y actuar y crear son preestablecidas, dictadas por la misma naturaleza. Para Joshua Reynolds, por ejemplo, el «gran estilo» es la concreción de la visión que tiene el artista de formas eternas, de prototipos que están más allá de las confusiones de la experiencia ordinaria, que su genio le permite discernir y que trata de reproducir, con todas las técnicas a su alcance, sobre la tela o el mármol o en bronce. Tal mimesis o copia de patrones ideales no es, para los que vienen de la tradición alemana de la revuelta contra el clasicismo francés, creación verdadera. La creación es creación de fines así como de medios, de valores así como de sus encarnaciones; la visión que busco trasladar a colores o a sonidos es generada por mí, y peculiar a mí, diferente de todo lo que haya sido o será, sobre todo algo que no sea común a mí y a otros hombres que buscan realizar un ideal común, compartido, universal, porque es racional. La noción de que una obra de arte (o cualquier obra del hombre) es creada de acuerdo con las reglas dictadas por la naturaleza objetiva, y por lo tanto obligatorias para todos los que practican ese arte, como lo enseñaran Boileau o el abate Batteux, es rechazada *in toto*. Las

reglas pueden ser de ayuda aquí o allá, pero la menor chispa de genio las destruye y crea su propia práctica, que los artesanos no creativos pueden imitar, pero sin decir nada propio. Creo como lo hago, ya sea un artista, un filósofo, o un estadista, no porque la meta que busco lograr sea objetivamente bella, o verdadera, o virtuosa, o aprobada por la opinión pública, o pedida por las mayorías o la tradición, sino porque es mía.

Lo que puede ser este yo creador difiere de acuerdo con la doctrina. Algunos lo ven como una entidad trascendente que es posible identificar con un espíritu cósmico, un principio divino al que aspiran los hombres, en su finitud, como la chispa aspira a la gran llama central; otros lo identifican con su propio yo individual, mortal, de carne y hueso, como Byron o Hugo, u otros escritores y pintores desafiantemente románticos. Otros más identifican el yo creador con un «organismo» suprapersonal, del cual se ven como elementos o miembros, y conciben a su yo terreno como una emanación de esta fuerza poderosa: nación, o Iglesia, o cultura, o clase, o la misma historia. Los nacionalismos agresivos, la autoidentificación con los intereses de clase, la cultura, la raza o las fuerzas del progreso, con la oleada de un dinamismo de la historia dirigido hacia el futuro, algo que a la vez explique y justifique actos que podrían ser aborrecidos o despreciados si se cometen calculando obtener ventajas egoístas o algún otro motivo mundano, constituyen una familia de concepciones políticas y morales que son otras tantas expresiones de una doctrina de autorrealización basada en un desafiante rechazo de las tesis centrales de la Ilustración, de acuerdo con las cuales lo que es verdad, o correcto, o bueno, o bello puede ser válido para todos los hombres mediante la aplicación correcta de métodos objetivos de descubrimiento e interpretación, usados y verificados por cualquiera. En su forma plenamente romántica esta actitud es una abierta declaración de guerra contra el corazón mismo del método racional y experimental que habían iniciado Descartes y Galileo, y que pese a todas sus dudas y calificaciones, aun quienes se desviaban tanto de él como Montesquieu o Hume, Rousseau y Kant, han aceptado total y firmemente. Para los opositores verdaderamente ardientes del clasicismo los valores no se encuentran, se hacen; no se descubren, se crean; tienen que ser llevados a

cabo porque son míos, o nuestros, cualquiera que se reconozca como la naturaleza del verdadero yo en esta o aquella doctrina metafísica.

Los más extravagantes de los románticos alemanes, Novalis o Tieck, veían el universo, no como una estructura que debe ser estudiada o descrita por cualesquiera métodos que resulten más apropiados, sino como una perpetua actividad del espíritu y de la naturaleza, que es ese mismo espíritu en estado de inactividad; el hombre de genio es el agente más consciente de este constante movimiento ascendente, encarnando así la actividad progresiva que más hace avanzar la vida del espíritu. Mientras algunos, como Schelling y Coleridge, conciben esta actividad como el progreso gradual hacia la conciencia de sí del espíritu del mundo, que se mueve perpetuamente hacia la propia perfección, otros consideran que el proceso cósmico carece de meta, que es un movimiento sin propósito y sin significado, al que los hombres, que no pueden enfrentarse a esta verdad desoladora que induce a la desesperación, tratan de ocultar construyendo ilusiones reconfortantes bajo la forma de religiones que prometen recompensas en la otra vida, o sistemas metafísicos que afirman proporcionar una justificación racional tanto de lo que hay en el mundo como de lo que los hombres hacen, pueden hacer y deben hacer; o sistemas científicos que se abocan a la tarea de dar la impresión de dotar de sentido un proceso que, de hecho, carece de objetivo, un flujo informe que es lo que es, un hecho brutal que no significa nada. Esta doctrina, ampliada por Schopenhauer, está en la raíz de mucho del existencialismo moderno y del cultivo del absurdo en el arte y el pensamiento, así como en los extremos del anarquismo egoísta llevado a su punto culminante por Stirner y por Nietzsche (en algunos de sus estados de ánimo), por Kierkegaard (el discípulo más brillante y profundo de Hamann) y por los irracionalistas modernos.

El rechazo de los principios centrales de la Ilustración —universalidad, objetividad, racionalidad, la capacidad de proporcionar solución permanente a todos los problemas genuinos de la vida y el pensamiento y (cosa igualmente importante) el acceso a métodos racionales para cualquiera que esté dotado de la capacidad adecuada de observación y pensamiento lógico— se presentó en varias formas, conservadoras o

liberales, reaccionarias o revolucionarias, según el orden sistemático que fuera atacado. Por ejemplo, aquellos, como Adam Müller o Friedrich Schlegel y, de algún modo, Coleridge o Cobbett, para quienes los principios de la Revolución francesa o la organización napoleónica eran los obstáculos más fatales para la libre autoexpresión humana, adoptaron formas de irracionalismo conservadoras o reaccionarias, y a veces recordaron con nostalgia algún pasado dorado, tales como las épocas precientíficas de la fe, y tendieron (no siempre continua o consistentemente) a apoyar la resistencia clerical y aristocrática a la modernización y a la mecanización de la vida que brindaba el industrialismo, así como a las nuevas jerarquías del poder y la autoridad. Los que consideraban que las fuerzas tradicionales de organización autoritaria o jerárquica eran las más opresivas de las fuerzas sociales —Byron, por ejemplo, o George Sand o, en la medida en que se los pueda llamar románticos, Shelley o Büchner— formaron el «ala izquierda» de la revuelta romántica. Otros despreciaban la vida pública por principio y se ocupaban de cultivar el espíritu interior. En todos los casos la organización de la vida mediante la aplicación de métodos racionales o científicos, toda forma de reglamentación o reclutamiento de los hombres para fines utilitarios o de felicidad organizada, se veía como el enemigo filisteo.

Lo que tiene en común toda la Ilustración es la negación de la doctrina central cristiana del pecado original, pues cree que el hombre nació inocente y bueno, o moralmente neutro y maleable por la educación o el medio o, en el peor de los casos, profundamente defectuoso pero capaz de un mejoramiento radical e indefinido a través de la educación racional, en circunstancias favorables, o de una reorganización revolucionaria de la sociedad, como exigía, por ejemplo, Rousseau. Esta negación del pecado original fue lo que la Iglesia condenó más severamente en el *Émile* de Rousseau, a despecho de sus ataques contra el materialismo, el utilitarismo y el ateísmo. La poderosa reafirmación de esta doctrina paulina y agustiniana fue el arma más aguda en el ataque frontal contra la Ilustración por parte de los autores franceses contrarrevolucionarios de fines del siglo XVIII, De Maistre, Bonald y Chateaubriand.

Una de las formas más sombrías de la lucha reaccionaria contra la Ilustración, así como de las más interesantes e influyentes, se puede encontrar en las doctrinas de Joseph de Maistre y sus seguidores y aliados, que formaron la punta de lanza de la contrarrevolución europea a principios del siglo XIX. De Maistre sostenía que la Ilustración era una de las formas más torpes y ruinosas del pensamiento social. Para él la concepción del hombre como dispuesto naturalmente a la benevolencia, la cooperación y la paz o, en cualquier caso, factible de ser moldeado en esta dirección por una educación o legislación adecuada, es superficial y falsa. La benévola Dama Naturaleza de Hume, Holbach y Helvétius es una ficción absurda. La historia y la zoología son las guías más confiables de la naturaleza, y la muestran como un campo de matanzas incesantes. Los hombres son por naturaleza agresivos y destructivos; se rebelan por nimiedades; la adopción del calendario gregoriano a mediados del siglo XVIII, o la decisión de Pedro el Grande de que los boyardos se rasuraran la barba, provocaron resistencias violentas y a veces peligrosas rebeliones. Pero cuando se los manda a la guerra para exterminar a seres tan inocentes como ellos mismos, sin un propósito comprensible para ninguno de los ejércitos, van obedientemente a la muerte y casi nunca se amotinan. Cuando se evoca el instinto de destrucción se sienten exaltados y satisfechos. Los hombres no se reúnen, como enseña la Ilustración, para la cooperación mutua y la felicidad pacífica; la historia pone en claro que nunca están tan unidos como cuando se les da un altar común ante el cual inmolarse. Esto ocurre porque el deseo de sacrificarse a sí mismos o a otros es por lo menos tan fuerte como cualquier impulso pacífico o constructivo.

De Maistre creía que los hombres son, por naturaleza, animales malévolos, destructivos, llenos de impulsos en conflicto, que no saben lo que quieren, quieren lo que no quieren, no quieren lo que quieren, y solo cuando se los conserva bajo constante control y disciplina rigurosa por parte de alguna élite autoritaria —Iglesia, Estado u otro órgano cuyas decisiones son inapelables— pueden esperar sobrevivir y salvarse. El razonamiento, el análisis, la crítica, sacuden los fundamentos y destruyen la trama de la sociedad. Si la fuente de la autoridad se declara racional, se desatan el cuestionamiento y la duda, pero si se la cuestiona se la puede impugnar; su

autoridad es socavada por hábiles sofistas y esto acelera las fuerzas del caos, como ocurrió en Francia durante el reinado del débil y liberal Luis XVI. Para que el Estado sobreviva y frustre a los tontos ya los bellacos que siempre buscarán destruirlo, la fuente de la autoridad debe ser absoluta, tan aterradora, de hecho, que el menor intento de impugnarla tendrá que acarrear sanciones inmediatas y terribles; solo así los hombres aprenderán a obedecerlo. Sin una clara jerarquía de la autoridad —un poder que inspire temor— los instintos incurablemente destructores de los hombres engendrarán el caos y el exterminio mutuo. El poder supremo —especialmente la Iglesia— nunca debe tratar de explicarse o justificarse en términos racionales; lo que un hombre pueda demostrar, será capaz de refutarlo otro. La razón es un muro delgadísimo frente a los enardecidos mares de la emoción violenta; sobre base tan insegura jamás podrá nunca erigirse una estructura permanente. La irracionalidad, lejos de ser un obstáculo, históricamente ha conducido a la paz, a la seguridad y a la fuerza, y es indispensable a la sociedad; las instituciones racionales —repúblicas, monarquías electivas, democracias, asociaciones fundadas sobre los ilustrados principios del amor libre— son las que se derrumban más rápidamente; las iglesias autoritarias, las monarquías y aristocracias hereditarias, formas tradicionales de vida, como la institución en extremo irracional de la familia, fundada sobre el matrimonio de por vida, son las que persisten.

Los *philosophes* propusieron racionalizar la comunicación inventando un lenguaje universal libre de las supervivencias irracionales, los rasgos y giros idiosincrásicos y las peculiaridades caprichosas de las lenguas existentes; si esto hubiera tenido éxito hubiese sido desastroso, pues precisamente el desarrollo histórico individual de la lengua perteneciente a un pueblo es lo que absorbe, conserva y encapsula una enorme riqueza de la experiencia colectiva semiconsciente, semirrecordada. Lo que los hombres llaman superstición y prejuicio no es sino el revestimiento de costumbre que por su misma supervivencia demuestra que resiste los destrozos y vicisitudes de su larga vida; perderlo es perder el escudo que protege la existencia nacional de los hombres, su espíritu, sus hábitos, sus recuerdos, la fe que los ha hecho lo que son. La concepción de la naturaleza humana

que han promulgado los críticos y sobre la cual se apoya todo su castillo de naipes es una fantasía infantil. Rousseau pregunta por qué el hombre, que nació libre, por doquier esta encadenado; De Maistre responde: «Esta loca declaración, ‘el hombre nace libre’, es lo contrario de la verdad»^[24]. También cabría preguntarse, dice De Maistre, por qué la oveja, que nació carnívora, come hierba^[25]. Los hombres no están hechos para la libertad ni para la paz. La libertad y la paz que han tenido fue obtenida solo bajo gobiernos sabiamente autoritarios que reprimieron el intelecto crítico destructivo y sus efectos socialmente desintegradores. Científicos, intelectuales, abogados, periodistas, demócratas, jansenistas, protestantes, judíos, ateos, son los incansables enemigos que nunca cesan de roer los órganos vitales de la sociedad. El mejor gobierno que el mundo haya conocido nunca fue el de los romanos: fueron demasiado sabios para ser científicos; para ello contrataron a los griegos, inteligentes, volubles y políticamente incapaces. Al hombre y a la sociedad no lo rige el intelecto luminoso sino oscuros instintos; solo las élites que entienden esto y salvan al pueblo de la educación excesivamente secular, que es proclive a hacerlo ultracrítico y descontento, pueden dar a los hombres toda la felicidad, justicia y libertad que se dable esperar en este valle de lágrimas. Pero detrás de todo debe acechar la potencia de la fuerza, del poder coercitivo.

En una imagen terrible De Maistre dice que todo el orden social se apoya en última instancia en un solo hombre, el verdugo. Nadie desea asociarse con esta figura odiosa; sin embargo, mientras los hombres sean débiles, pecadores, incapaces de controlar sus pasiones, constantemente atraídos a su perdición por tentaciones funestas o sueños estúpidos, sobre él reposa todo orden, toda paz, toda sociedad. La noción de que la razón es suficiente para educar o controlar las pasiones es ridícula. Cuando hay un vacío el poder se precipita en él; aun Robespierre, el sangriento monstruo, un flagelo enviado por el Señor para castigar a un país que se había apartado de la verdadera fe, es más admirable que el liberalismo chapucero, pues mantuvo unida a Francia, repelió a sus enemigos, y creó ejércitos que, ebrios de sangre y pasión, salvaron al país. Luis XIV ignoró a los hombres inteligentes de su tiempo, suprimió la herejía y murió lleno de gloria en su propia cama. Luis XVI jugueteó amablemente con ideologías subversivas

que habían abrevado en el bebedero ponzoñoso de Voltaire, y murió en el patíbulo. La represión, la censura, la soberanía absoluta, el juicio inapelable, son los únicos métodos para gobernar a criaturas que De Maistre describió como mitad hombres, mitad bestias, monstruosos centauros que a la vez buscan a Dios y lo combaten, deseosos de amar y crear, pero en perpetuo peligro de caer víctimas de sus propios impulsos destructivos, mantenidos a raya por una mezcla de fuerza y autoridad tradicional y, sobre todo, por una fe encarnada en instituciones santificadas por la historia que la razón no se atreve a tocar.

Nación y raza son realidades; las creaciones artificiales de los traficantes de constituciones están destinadas al derrumbe. «Las naciones —dijo De Maistre—, nacen y mueren como los individuos; tienen un alma común», visible sobre todo en su lenguaje^[26]. Y dado que son individuos, deberían empeñarse en seguir siendo «de una raza». Del mismo modo Bonald, su más cercano aliado intelectual, deplora que la nación francesa se haya debilitado al abandonar su ideal de pureza racial. La cuestión de si los franceses son descendientes de los francos o de los galos, si sus instituciones son de origen romano o germánico, con la implicación de que esto pudiera dictar una forma de vida en el presente, aunque tiene sus raíces en controversias políticas en los siglos XVI, XVII y principios del XVIII, se torna ahora organicismo místico, que trasciende y refuta todas las formas de razonamiento discursivo. Para De Maistre solo el crecimiento natural es real. Solo el tiempo, solo la historia pueden crear autoridad para que los hombres adoren y obedezcan; la mera dictadura militar, obra de manos humanas, es fuerza brutal sin poder espiritual; la llama *bâtoncratie*, y predice el fin de Napoleón.

En tono parecido Bonald denuncia el individualismo ya como una doctrina social o como un método intelectual para analizar los fenómenos históricos. Las invenciones del hombre, declaraba, son una ayuda precaria comparadas con las instituciones ordenadas divinamente que permean el verdadero ser del hombre, el lenguaje, la familia, la adoración a Dios. ¿Por quién fueron inventadas? Cuando nace un niño hay padre, madre, familia, Dios; esta es la base de todo lo que es genuino y duradero, no los arreglos del hombre tomados del mundo de los tenderos, con sus contratos,

promesas, utilidad o bienes materiales. El individualismo liberal, inspirado por la insolente confianza en sí mismos de intelectuales amotinados, ha conducido a la inhumana competencia de la sociedad burguesa en la que los más fuertes y más rápidos ganan y los débiles van al fracaso. Solo la Iglesia puede organizar una sociedad en la que se refrene a los más capaces, de modo que la sociedad toda pueda progresar y los más débiles y menos codiciosos también alcancen su meta.

Estas doctrinas pesimistas se convirtieron en inspiración de los políticos monárquicos de Francia, y junto con la noción de heroísmo romántico y el agudo contraste entre lo creativo y lo no creativo, lo histórico y lo no histórico de individuos y naciones, inspiraron más tarde el nacionalismo, el imperialismo y finalmente, en su forma más violenta y patológica, las doctrinas fascistas y totalitarias del siglo xx.

Que la Revolución francesa no alcanzara la mayor parte de sus propósitos marca el fin de la Ilustración como movimiento y como sistema. Sus herederos y los contramovimientos que hasta cierto punto estimularon y afectaron a su vez credos y movimientos románticos e irracionales, políticos y estéticos, violentos y pacíficos, individualistas y colectivos, anárquicos y totalitarios, corresponden a otra página de la historia.

Trad. de Francisco González Aramburo

La originalidad de Maquiavelo

I

Hay algo sorprendente acerca del gran número de interpretaciones sobre las opiniones políticas de Maquiavelo^[1]. Existen, aún ahora, más de una veintena de teorías notables de cómo interpretar *El príncipe* y *Los discursos*, además de una nube de opiniones y glosas subsidiarias. La bibliografía es vasta y crece más rápido que nunca^[2]. Si bien encontramos que existe una cantidad razonable de desacuerdos acerca del significado de términos particulares o de las tesis contenidas en estas obras, hay un notable grado de divergencia respecto a la opinión central, la actitud política de Maquiavelo.

Este fenómeno es más fácil de entender en el caso de otros pensadores cuyas opiniones han seguido desconcertando o agitando a la humanidad, Platón, por ejemplo, o Rousseau, o Hegel, o Marx. Claro, podría decirse que Platón escribió en un mundo y un lenguaje que no podemos estar seguros de entender; que Rousseau, Hegel, Marx fueran teóricos prolíficos, cuyas obras difícilmente son modelos de claridad o consistencia. Pero *El príncipe* es un libro breve; su estilo suele describirse como singularmente lúcido, sucinto, ácido, un modelo de clara prosa renacentista. *Los discursos* no son, para lo que suelen ser los tratados de política, demasiado largos, y son igualmente claros y definidos. Sin embargo, no hay consenso sobre la significación de uno u otro; no han sido incorporados a la trama de la teoría política tradicional; continúan despertando sentimientos apasionados. Es

obvio que *El príncipe* generó interés y admiración por parte de algunos de los hombres de acción más formidables de los últimos cuatro siglos, y en particular del nuestro, de hombres que en general no se inclinan por leer textos clásicos.

Es evidente que hay algo especialmente inquietante en lo que Maquiavelo dijo o implicó, algo que ha causado una intranquilidad profunda y duradera. Los especialistas modernos han señalado ciertas inconsistencias, reales o aparentes, entre lo que para la mayoría es el sentimiento republicano de *Los discursos* (y *Las historias*) y el consejo a los gobernantes absolutos en *El príncipe*; sin duda hay una diferencia de tono entre los dos tratados, así como enigmas cronológicos; esto crea problemas acerca del carácter, los motivos y las convicciones de Maquiavelo, que durante trescientos años o más han constituido un rico campo de investigación y especulación para especialistas en literatura y lingüistas, para psicólogos e historiadores.

Pero no fue esto lo que conmocionó el sentimiento de Occidente. Ni puede ser solo el «realismo» de Maquiavelo, ni su defensa de políticas brutales, inescrupulosas o despiadadas, lo que ha perturbado tan hondamente a tantos pensadores posteriores, e impulsado a algunos de ellos a explicar o justificar su defensa de la fuerza y del fraude. El hecho de que se vea florecer a los malvados o dar tan buenos resultados no ha estado nunca muy lejos de la conciencia de la humanidad. La Biblia, Herodoto, Tucídides, Platón, Aristóteles —por tomar solo algunas de las obras fundamentales de la cultura occidental—, personajes como Jacob o Josué o David, el consejo de Samuel a Saúl, el diálogo meliano de Tucídides o su justificación de cuando menos una resolución ateniense feroz aunque rescindida, las filosofías de Trasímaco y Calicles, el consejo de Aristóteles a los tiranos en su *Política*, los discursos de Cameades al senado romano tal como los describe Cicerón, la opinión de Agustín sobre el Estado secular desde una posición ventajosa, y de Marsilio desde otra, todos habían arrojado suficiente luz sobre la realidad política como para alarmar a los crédulos del idealismo acrítico.

La explicación difícilmente radique solo en la dureza de Maquiavelo, aunque tal vez señaló hasta los últimos detalles como nadie antes^[3]. Aun si

las protestas iniciales —digamos las reacciones de Pole o Gentillet— se explicaran así, no podría decirse lo mismo de las reacciones de Hobbes o Spinoza o Hegel o los jacobinos y sus herederos. Tiene que haber alguna otra cosa que explique tanto el continuado horror como las diferencias entre los críticos. Los dos fenómenos pueden estar relacionados. Para indicar la naturaleza del último fenómeno permítaseme citar solo las más conocidas de las interpretaciones rivales acerca de las opiniones políticas de Maquiavelo que se dan dado desde el siglo XVI.

De acuerdo con Alberico Gentili^[4] y Garrett Mattingly^[5], el autor de *El príncipe* escribió una sátira, pues sin duda no podía haber querido literalmente decir lo que dijo. Para Spinoza^[6] Rousseau,^[7] Hugo Foscolo,^[8] Luigi Ricci (que presenta *El príncipe* a los lectores de *The World's Classics*),^[9] es un cuento admonitorio; pues al margen de todo lo demás, Maquiavelo fue un patriota apasionado, demócrata, creyente en la libertad, y en *El príncipe* debe de haber intentado (Spinoza es particularmente claro en esto) advertir a los hombres lo que los tiranos pudieran ser y hacer, para poder oponerse a ellos. Tal vez el autor no pudo escribir abiertamente contra dos potencias rivales —la Iglesia y los Medici— al verlas a ambas (y no injustificadamente) como sospechosas. *El príncipe* es por lo tanto una sátira (aunque me parece que ninguna obra se pueda leer menos como tal).

Para A. H. Gilbert^[10] es una pieza típica de su época, un espejo para los príncipes, un género de ejercicio bastante común en el Renacimiento y antes (y después) de él, con préstamos y «ecos» muy obvios; con más talento que la mayor parte y ciertamente más severo (e influyente), pero no muy diferente en estilo, contenido o intención.

Giuseppe Prezzolini^[11] e Hiram Haydn,^[12] más plausiblemente, la ven como una pieza anticristiana (siguiendo a Fichte y otros)^[13] y un ataque contra la Iglesia y todos sus principios, una defensa de la visión pagana de la vida. Giuseppe Toffanin,^[14] sin embargo, cree que Maquiavelo fue un cristiano, aunque un tanto peculiar, punto de vista del que Roberto Ridolfi,^[15] su más distinguido biógrafo vivo, y Leslie Walker (en su edición inglesa de *Los discursos*)^[16] no disienten por entero.

Alderisio,^[17] de hecho, lo ve como un católico sincero, aunque en ninguna forma va tan lejos como el agente de Richelieu, el canónigo Louis Machon, en su *Apology for Machiavelli*,^[18] o el anónimo compilador del siglo XIX de la *Religious Maxims Faithfully Extracted from the Works of Niccolò Machiavelli* (mencionadas por Ridolfi en el último capítulo de su biografía)^[19].

Para Benedetto Croce^[20] y los muchos eruditos que lo han seguido, Maquiavelo es un humanista angustiado que, lejos de buscar suavizar la impresión causada por los crímenes que describe, lamenta los vicios de los hombres que siguen cursos de acción, políticamente inevitables, tan perversos, un moralista que «ocasionalmente experimenta náusea moral»^[21] al contemplar un mundo en el que los fines políticos solo pueden alcanzarse por medios moralmente malos, y por lo tanto el hombre que divorció el campo de la política del de la ética. Pero para los eruditos suizos Walder, Kaegi y von Muralt^[22] era un humanista amante de la paz, que creía en el orden, la estabilidad, el placer de la vida, en la disciplina de los elementos agresivos de nuestra naturaleza dentro de la clase de armonía civilizada que encontró, en su forma más acabada, en la bien armada democracia suiza de su tiempo^[23].

Para el neoestoico Justus Lipsius y, un siglo después, para Algarotti (en 1759) y Alfieri^[24] (en 1786) fue un patriota apasionado que vio en César Borgia al hombre que, de haber vivido, podría haber liberado a Italia de los bárbaros franceses, españoles y austriacos que la estaban hollando y reduciendo a la desgracia y la pobreza, la decadencia y el caos. Garret Mattingly^[25] no creía esto porque le resultaba obvio —y no dudaba de que tendría que haberlo sido también para Maquiavelo— que César era un incompetente, un charlatán, un miserable fracasado; mientras que Eric Vögelin parece sugerir que el objetivo de la mirada de Maquiavelo no era César sino (ni más ni menos) Tamerlán.^[26]

Para Cassirer,^[27] Renaudet,^[28] Olschik,^[29] y Keith Hancock,^[30] Maquiavelo es un técnico frío, sin compromisos ni éticos ni políticos, un analista objetivo de la política, un científico moralmente neutro que (nos dice Karl Schmid)^[31] se anticipó a Galileo en la aplicación del método

inductivo al material social e histórico, y no tenía interés moral en el uso que se diese a sus descubrimientos técnicos, dispuesto por igual a ponerlos al alcance de liberadores y déspotas, hombres buenos y bellacos. Renaudet describe su método como «puramente positivista», Cassirer como preocupado por la «estática política». Pero para Federico Chabod no es de ninguna manera un calculador frío, sino que se apasiona hasta el punto del irrealismo^[32]; Ridolfi también habla de *il grande appassionato*,^[33] y De Capraris^[34] lo ve como un verdadero visionario.

Para Herder es, por encima de todo, un maravilloso espejo de su época, un hombre sensible a los contornos de su tiempo, que describió fielmente lo que otros no admitían ni reconocían, una mina inagotable de agudas observaciones de sus contemporáneos; y esto es aceptado por Ranke y Macaulay, Burd y, en nuestros días, Gennaro Sasso.^[35] Para Fichte tiene una profunda comprensión de las reales fuerzas históricas (o suprahistóricas) que moldean a los seres humanos y transforman su moralidad; en particular alguien que rechazó los principios cristianos en pro de los de la razón, la unidad política y la centralización. Para Hegel es el hombre de genio que vio la necesidad de unir una colección caótica de principados pequeños y débiles en un todo coherente; sus remedios específicos pueden provocar disgustos, pero son accidentes debidos a las condiciones de su tiempo, ya pasado; sin embargo, pese a la obsolescencia de sus preceptos, comprendió algo más importante —las demandas de su propia época—: que había llegado la hora del nacimiento del Estado político, moderno, centralizado, para la formación del cual «estableció los principios fundamentales verdaderamente necesarios».

La tesis de que Maquiavelo era por encima de todo un italiano y un patriota, que antes que otra cosa le hablaba sobre todo a su propia generación, y si no solamente a los florentinos, por lo menos sí a los italianos, y que debe ser juzgado exclusiva o al menos principalmente en términos de su contexto histórico, es una posición común a Herder y Hegel,^[36] Macaulay y Burd, De Sanctis y Oreste Tommasini.^[37] Sin embargo para Herbert Butterfield^[38] y Raffaello Ramat^[39] carece de sentido tanto científico como histórico. Obsesionado por los autores clásicos solo contempla un pasado imaginario; deduce sus máximas políticas de una

manera antihistórica y *a priori* de axiomas dogmáticos (según Lauri Huovinen),^[40] método que ya era obsoleto cuando él escribía; en este sentido, su servil imitación de la Antigüedad es juzgada inferior al sentido histórico y al sagaz juicio de su amigo Guicciardini (y adiós a quienes descubren en él huellas del moderno método científico).

Para Bacon^[41] (como para Spinoza y posteriormente para Lassalle) es por encima de todo el supremo realista, que rehúye las fantasías utópicas. A Boccalini^[42] le disgusta pero no puede negar la exactitud o importancia de sus observaciones; así ocurre con Meinecke,^[43] para quien es el padre de la *Staatsräson* con la cual clavó una daga en el cuerpo político de Occidente e infligió una herida que solo Hegel sabría curar (este es el veredicto optimista de Meinecke hace medio siglo, que aparentemente retiró después de la segunda Guerra Mundial).

Pero para König^[44] no es de ninguna manera un realista terco o cínico, sino un esteta que trata de escapar del mundo caótico y miserable de la Italia decadente de su tiempo y refugiarse en un sueño de arte puro, un hombre no interesado en la práctica, que pintó un paisaje político ideal; en mucho (si es que entiendo correctamente esta opinión), como Piero della Francesca pintó una ciudad ideal. *El príncipe* debe leerse como un idilio en el mejor estilo neoclásico, neopastoral, renacentista (sin embargo De Sanctis, en el segundo volumen de su *History of Italian Literature*, le niega un lugar en la tradición humanista, debido a la hostilidad de Maquiavelo hacia las visiones imaginativas).

Para Renzo Sereno^[45] es, en efecto, una fantasía, pero de un hombre amargamente frustrado, y su dedicatoria es la «desesperada excusa»^[46] de una víctima de la «grande y constante malevolencia de la Fortuna»^[47]. En apoyo de su tesis ofrece una interpretación psicoanalítica de un curioso episodio de la vida de Maquiavelo.

Para Macaulay es un pragmatista político y un patriota a quien le importaba más que todo la independencia de Florencia, y aclamaba cualquier forma de gobierno que la pudiera asegurar^[48] Marx llama a la *Historia de Florencia* una «obra maestra», y Engels (en *Dialéctica de la naturaleza*) llama a Maquiavelo uno de los «gigantes» de la Ilustración, un

hombre libre de la visión *petit-bourgeois*. La crítica soviética es más ambivalente.^[49]

Para los restauradores de la fugaz república florentina evidentemente no fue sino un adulador venal y traicionero, ansioso de servir a cualquier amo, que había tratado sin éxito de halagar a los Medici con la esperanza de ganar su favor. George Sabine (en su bien conocido libro de texto)^[50] lo ve como un empírico antimetafísico, un Hume o un Popper adelantado a su época, libre de preconcepciones oscurantistas, teológicas o metafísicas. Para Antonio Gramsci^[51] es por encima de todo un innovador revolucionario que dirige sus rayos contra la envejecida aristocracia feudal y el papado y sus mercenarios; su *Príncipe* es un mito que indica la dictadura de fuerzas nuevas, progresistas; en última instancia, el futuro papel de las masas y la necesidad de la emergencia de nuevos líderes políticamente realistas. *El príncipe* es «un símbolo antropomórfico» de la hegemonía de la «voluntad colectiva».

Igual que Jakob Burkhardt^[52] y Friedrich Meinecke^[53] C. J. Friedrich^[54] y Charles Singleton^[55] sostienen que Maquiavelo tiene una elaborada concepción del Estado como obra de arte; conciben a los grandes hombres que han fundado o mantenido asociaciones humanas como análogos a los artistas cuya meta es la belleza, y moldean hombres tal como los escultores moldean mármol o arcilla.^[56] La política, en esta concepción, abandona el terreno de la ética y se acerca al de la estética. Singleton arguye que la originalidad de Maquiavelo consiste en ver la acción política como una forma de lo que Aristóteles llamó «hacer» —cuya meta es un artefacto no moral, un objeto de belleza o de uso externo al hombre (en este caso una disposición especial de asuntos humanos)—, y no «crear» (donde Aristóteles y Aquino lo han colocado), cuya meta es interna y moral, no la creación de un objeto, sino de una clase particular —el modo correcto— de vivir o ser.

Esta posición no está distante de la de Villari, Croce y otros, en tanto que atribuye a Maquiavelo el divorcio entre política y ética. Singleton transfiere la concepción de Maquiavelo sobre la política a la región del arte, que se concibe como amoral. Croce le da una posición propia, independiente: la política por la política.

Pero la opinión más común acerca de Maquiavelo, cuando menos como pensador político, sigue siendo la de la mayoría de los isabelinos, lo mismo dramaturgos que estudiosos, para quienes es un hombre inspirado por el diablo para conducir a las personas justas a la perdición, el gran corruptor, el maestro del mal, *le docteur de la scélératesse*, el inspirador de la Noche de San Bartolomé, el original de Yago. Este es el «asesino Maquiavelo» de las famosas cuatrocientas y tantas referencias de la literatura isabelina.^[57] Su nombre añade un nuevo ingrediente a la figura más antigua de Old Nick.^[*] Para los jesuitas es «el socio del diablo en el delito», «un escritor sin honor y un descreído» y *El príncipe* es, en palabras de Bertrand Russell, «un manual para pandilleros» (compárese con la descripción de Mussolini, como un «*vade mecum* para estadistas», opinión tácitamente compartida, tal vez, por otros jefes de Estado). Esta es la visión común de protestantes y católicos, Gentillet y François Hotman, el cardenal Pole, Bodin y Federico el Grande, aceptada por los autores de los muchos antimachiavelos, entre los últimos de los cuales se cuentan Jacques Maritain^[58] y Leo Strauss.^[59]

A primera vista hay algo extraño en esta disparidad de juicios tan violenta.^[60] ¿Qué otro pensador ha presentado tantas facetas a los estudiosos de sus ideas? ¿Qué otro escritor —y sin ser siquiera un filósofo reconocido— ha hecho que sus lectores discrepen tan profunda y vastamente acerca de sus propósitos? Sin embargo, debo repetirlo, Maquiavelo no escribe oscuramente; casi todos sus intérpretes lo alaban por su prosa clara, tersa, seca.

¿Qué es lo que ha llamado tanto la atención de tantos? Permítanme referirme a algunas respuestas obvias. Sin duda es asombroso encontrar un pensador tan libre de lo que se nos ha enseñado a ver como los supuestos intelectuales normales de su época. Maquiavelo ni siquiera menciona la ley natural, la categoría básica en términos de la cual (o más bien en términos de cuyas muchas variedades), cristianos y paganos, teleologistas y materialistas, juristas, teólogos y filósofos, antes y desde luego durante muchas décadas después de él, discutieron los mismos temas a los cuales aplicó su inteligencia. Desde luego no era ni filósofo ni jurista; de todos modos era perito en política, hombre de letras bien leído. La influencia de la vieja doctrina estoicocristiana no era, en su época, lo que fuera en otro

tiempo en Italia, sobre todo entre los primeros humanistas. Sin embargo, se hubiera podido esperar que Maquiavelo, tras ponerse a generalizar en una forma novedosa acerca del comportamiento de los hombres en sociedad, si no que refutara o rechazara explícitamente algunos de los supuestos que, como él claramente pensaba, han conducido a tantos al fracaso, cuando menos les echara un vistazo. Después de todo, nos dice que su senda nunca antes ha sido hollada por hombre alguno, y, en este caso, no se trata de un mero cliché; por lo tanto, algo tiene de extraordinario el hecho de que ignorara por entero conceptos y categorías —los de rigor— en términos de los cuales acostumbraban expresarse los pensadores y eruditos mejor conocidos de su época. Y, ciertamente, Gentillet, en su *Contre-Machiavel*, lo acusa precisamente de eso. Solo Marsilio antes de él se atrevió a hacer tal cosa, y Neville Figgis considera que fue una drástica ruptura con el pasado. [61]

La ausencia de la psicología y la teología cristianas —pecado, gracia, redención, salvación— causa menos sorpresa; pocos humanistas contemporáneos suyos hablan en tales términos. La herencia medieval se ha hecho muy tenue. Pero —y esto es más notable— no hay trazas de teología platónica o aristotélica, ninguna referencia a algún orden ideal, a alguna doctrina acerca del lugar que ocupa el hombre en la naturaleza en la gran cadena del ser, tema con el que los pensadores del Renacimiento estaban profundamente preocupados, y que Ficino, Pico o Poggio —digamos— virtualmente dan por hecho. No hay aquí nada de lo que Popper llamó «esencialismo», una certeza *a priori*, revelada de modo directo a la razón o a la intuición, acerca del inalterable desarrollo de los hombres o grupos sociales en ciertas direcciones, en pos de fines implantados en ellos por Dios o por la naturaleza. El método y el tono son empíricos. Ni siquiera la teoría de los ciclos históricos de Maquiavelo está metafísicamente garantizada.

Por lo que toca a la religión, para Maquiavelo no es mucho más que un instrumento social indispensable, un cemento muy útil; el criterio del valor de una religión es su papel como promotora de solidaridad y cohesión; se adelanta a Saint-Simon y a Durkheim al hacer hincapié en su importancia social fundamental. Los grandes fundadores de religiones están entre los

hombres que más admira. Algunas variedades de religión (por ejemplo el paganismo romano) son buenas para las sociedades, dado que las hacen fuertes y animosas; otras, por el contrario (por ejemplo la mansedumbre e ingenuidad cristianas), causan decadencia o desintegración. El debilitamiento de los lazos religiosos es una parte de la corrupción y decadencia general; no hay necesidad de que la religión se base en la verdad, siempre que sea socialmente efectiva.^[62] De aquí su veneración hacia aquellos que asientan sus sociedades en sólidas bases espirituales: Moisés, Numa, Licurgo.

No hay una presunción seria de la existencia de Dios y de la ley divina; cualesquiera que sean las convicciones privadas de nuestro autor, un ateo puede leer a Maquiavelo con perfecta comodidad intelectual. No hay piedad hacia el papel de autoridad o precepto ni interés alguno en la conciencia individual, o en cualquier otra cuestión metafísica o teológica. La única libertad que reconoce es la libertad política, libertad frente al gobierno despótico arbitrario, esto es, el republicanismo, y la libertad de un Estado del control de otros estados, o más bien de la ciudad o patria, pues «Estado» podría ser un término prematuro en este contexto.^[63]

No hay noción de los derechos u obligaciones en relación con corporaciones o establecimientos no políticos, sacros o seculares; se da por un hecho la necesidad de un poder absoluto centralizado (si no de la soberanía). Escasamente hay algún sentido histórico; en gran medida los hombres son iguales por doquier, y en todos los tiempos, y lo que ha funcionado para los antiguos —sus reglas de medicina, de guerra o de gobierno— seguramente también servirá para los modernos. La tradición se valora principalmente como fuente de estabilidad social. Dado que no hay un remoto acontecimiento divino hacia el cual se mueva la creación y ningún ideal platónico para sociedades o individuos, no hay noción de progreso, ni material ni espiritual. El supuesto es que pueden recuperarse las bienaventuranzas de la edad clásica (si la fortuna no es demasiado impropicia) con el suficiente conocimiento y voluntad, por la *virtù* de un líder, y por ciudadanos bien adiestrados, arrojada y hábilmente conducidos. No hay indicios de un flujo de acontecimientos irrevocablemente determinados; ni *fortuna* ni *necessità* dominan por entero la existencia; no

hay valores absolutos que los hombres ignoren o nieguen con su consecuente condenación inevitable.

Sin duda es esta libertad hasta de reliquias de la metafísica tradicional de la historia como las que persisten en las obras de humanistas seculares tan perfectos como Egidio y Pontano, para no mencionar autores anteriores de «espejos de príncipes», así como la constante preocupación de Maquiavelo por los temas concretos y prácticos de su día, y no algún presentimiento misterioso de la venidera revolución científica, lo que le da este sabor moderno. Sin embargo, desde luego, no son estas características las que han resultado tan profundamente horripilantes y fascinantes para sus lectores desde sus días hasta los nuestros. «La doctrina de Maquiavelo — escribió Meinecke— fue una espada clavada en el cuerpo político de la humanidad occidental, que grita y lucha contra ella»^[64].

¿Qué resultó tan inquietante en las opiniones de Maquiavelo? ¿Cuál fue la «daga» y la «herida que no cura» de la que habla Meinecke, «la más violenta mutilación sufrida por el intelecto práctico humano»,^[65] que Maritain denunció tan elocuentemente? Si no fue el realismo de Maquiavelo (despiadado, pero para nada original), ni su empirismo (relativamente original pero muy difundido en el siglo XVIII), ¿qué es lo que impacta tanto durante todos estos siglos?

«Nada», dice uno de sus comentaristas.^[66] *El príncipe* es una mera tabulación de tipos de gobierno y gobernantes, y de métodos para mantenerlos. Es eso y nada más. Toda la «sensación y controversia» ocasionadas por esto se deben sin duda a un texto casi universalmente mal leído, excepcionalmente claro, moralmente neutro.

Cito esta opinión, no rara, por equidad. Mi propia respuesta a la pregunta será más clara si, antes de ofrecerla, asiento (así sea en forma breve y muy simplificada) lo que creo fueron las creencias positivas de Maquiavelo.

II

Al igual que los escritores romanos cuyos ideales tenía presentes sin cesar, como Cicerón y Livio, Maquiavelo creía que lo que buscaban los hombres —en todo caso los hombres superiores— era la satisfacción y la gloria provenientes de la creación y conservación, a través del esfuerzo común, de un todo social fuerte y bien gobernado. Solo lo lograrán quienes conozcan los hechos pertinentes. Si uno comete errores y vive alucinado, fallará en todo lo que intente, pues la realidad mal entendida —o peor aún, ignorada o despreciada— siempre lo derrotará al final. Solo podemos lograr lo que queremos si nos comprendemos, primero, a nosotros mismos, y luego a la naturaleza del material con el que trabajamos.

Nuestra primera tarea, por lo tanto, es la adquisición de tal conocimiento. Esto, para Maquiavelo, era principalmente algo psicológico y sociológico; la mejor fuente de información es la observación sagaz de la realidad contemporánea junto con la sabiduría que pueda recogerse de los mejores observadores del pasado, en particular de las grandes mentes de la Antigüedad, los sabios cuya compañía busca (como dice en su célebre carta a Vettori) cuando escapa de las ocupaciones triviales de su vida diaria; estos nobles espíritus, en su benevolencia, lo tratan bondadosamente y dan respuesta a sus preguntas; son ellos quienes le han enseñado que los hombres necesitan un gobierno civil firme y enérgico. Los hombres diferentes persiguen fines diferentes, y en cada caso necesitan una habilidad adecuada. Escultores, médicos, soldados, arquitectos, estadistas, amantes, aventureros, cada quien va en pos de sus propias metas. Para hacer posible que las alcancen se necesitan gobiernos, pues no hay mano oculta que ponga todas estas actividades humanas en armonía natural. (Esta clase de abordaje es absolutamente típico del humanismo del país y la época de Maquiavelo). Los hombres necesitan dirigentes porque requieren que alguien ordene a los grupos humanos movidos por diversos intereses, para darles seguridad, estabilidad, por encima de todo protección contra sus enemigos, y para establecer instituciones sociales que los capaciten para satisfacer sus necesidades y aspiraciones. Nunca obtendrán esto a menos que sean individual y socialmente sanos; solo una educación adecuada los puede hacer física y mentalmente firmes, vigorosos, ambiciosos y lo

bastante enérgicos para la cooperación en la consecución del orden, el poder, la gloria, el buen éxito.

Las técnicas de gobierno existen —de esto no tiene duda— aunque los hechos, y por lo tanto los métodos para tratar con ellos, pudieran parecer diferentes a un gobernante y a sus súbditos; es cuestión de perspectiva. «Los que dibujan mapas de los países se ponen abajo, en las llanuras, para observar la naturaleza de las montañas... y para observar los lugares bajos se ponen en lo alto, en las cimas de las montañas»^[67]. Lo cierto es que si no hay una mano firme en el timón, el navío del Estado se hundirá. La sociedad humana caerá en el caos y en la miseria a menos que la dirija un especialista hábil; y aunque Maquiavelo mismo da razones para preferir la libertad y el gobierno republicano, hay situaciones en las cuales un príncipe fuerte (el duque de Valentino, aunque fuese un Medici, si su alegato tenía sinceridad) es preferible a una república débil.

Todo esto lo hubieran avalado Aristóteles y los últimos estoicos. Pero del hecho de que existe el arte de gobernar, indispensable para alcanzar las metas que los hombres buscan realmente, no se concluye que a Maquiavelo no le importara a qué usos se aplicara, y solo produjera un manual de «directivas» científicas políticas, moralmente neutrales, *wertfrei*. Pues él deja muy claro qué es lo que desea.

Los hombres deben ser estudiados en su comportamiento así como en su profesión. No hay una ruta *a priori* para conocer el material humano con el que un gobernante debe tratar. Existe, sin duda, una naturaleza humana inmutable y es posible determinar la gama de sus respuestas a situaciones cambiantes (en el pensamiento de Maquiavelo no hay rastros de noción alguna de una evolución sistemática del individuo o de la sociedad, como entidades autotransformadoras); solo se puede obtener este conocimiento mediante la observación empírica. Los hombres no son como los describen quienes los idealizan —cristianos u otros utopistas— ni por quienes los quieren muy diferentes de lo que de hecho son y siempre han sido y no pueden evitar ser. Los hombres (cuando menos sus propios compatriotas, para quienes y acerca de quienes escribía) le parecen en su mayor parte «ingratos, lascivos, falsos y disimulados, cobardes y codiciosos... arrogantes y ruines, su impulso natural es ser insolentes cuando sus

negocios prosperan y abyectamente serviles cuando la adversidad los golpea».^[68] Les importa poco la libertad —el nombre significa para ellos más que la realidad— y la colocan bien abajo de la seguridad, la propiedad o el deseo de venganza. Esto último el gobernante puede proporcionarlo en un grado razonable. Los hombres son fácilmente corruptibles y difíciles de curar. Responden tanto al temor como al amor, ante el cruel Aníbal y el justo y humano Escipión. Si estas emociones no pueden combinarse, el temor es lo más confiable, siempre que no se convierta en odio, que destruye el mínimo de respeto que los súbditos deben conservar para quienes los gobiernan.

La sociedad es, normalmente, un campo de batalla en el que hay conflictos entre los grupos y dentro de ellos. Estos conflictos solo pueden ser controlados por el uso juicioso tanto de la persuasión como de la fuerza. ¿Cómo se hace esto? Igual que en la medicina, la arquitectura o el arte de la guerra, podemos obtener conocimiento sistemático de la técnica requerida con solo observar la práctica (y la teoría) de las sociedades de mayor éxito que conocemos, es decir, las de los tiempos clásicos.

Las teorías de Maquiavelo no están basadas, ciertamente, sobre los principios científicos del siglo XVII. Él vivió un siglo antes que Galileo y Bacon, y su método es una mezcla de reglas empíricas, observación, conocimiento histórico y sagacidad general, un tanto como la medicina empírica del mundo precientífico. Abunda en preceptos, máximas útiles, consejos prácticos, reflexiones dispersas, especialmente paralelos históricos, aun cuando afirma haber descubierto leyes generales, *regole generali*, eternamente válidas. El ejemplo de un triunfo o un fracaso en el mundo antiguo, una frase brillante de un autor antiguo, tenía para él más importancia (como advierten atinadamente Butterfield y Ramat) que el análisis histórico del tipo que ya se estaba haciendo común incluso en sus propios días, y del cual Guicciardini era un maestro.

Sobre todo advierte que hay que estar en guardia contra los que no ven a los hombres como son, y los miran a través de cristales coloreados por sus propias esperanzas y deseos, sus amores y sus odios, en términos de un modelo idealizado del hombre que quisieran que fuera, y no como es y fue y será. Los reformadores honestos, por valiosos que pudieran ser sus

ideales, como el digno guía de la república florentina, Piero Soderini, a quien Maquiavelo sirvió, o el mucho más talentoso Savonarola (hacia quien se inclinaba marcadamente) fracasaron y causaron la ruina de otros, más que nada porque sustituyeron lo que es la irrealidad por lo que debería ser, porque en algún momento cayeron en el irrealismo.

Fueron hombres de calidades muy diferentes. Savonarola tenía una voluntad fuerte, mientras Soderini, en opinión de Maquiavelo, era indeciso y de mente estrecha. Pero lo que tenían en común era un planteamiento inadecuado de cómo usar el poder. En los momentos cruciales a ambos les faltó el sentido de la *verità effettuale* en la política, de lo que opera en la práctica, del poder real, de los grandes batallones. Los textos de Maquiavelo contienen frecuentes advertencias contra las fuentes de información no confiables, por ejemplo los emigrados, cuyas mentes están deformadas por sus deseos y no pueden llegar a una opinión objetiva de los hechos, y otros cuya razón (esto es un lugar común humanista) está oscurecida por las pasiones que distorsionan su visión.

¿Qué condujo y conducirá a tales estadistas a su condenación? Con gran frecuencia solo sus ideales. ¿Qué hay de malo en los ideales? Que no pueden alcanzarse. ¿Cómo se sabe esto? Este es uno de los fundamentos sobre los que descansa la pretensión de Maquiavelo de ser un pensador de primer orden. Tiene una visión clara de la sociedad que desea ver realizada sobre la tierra o, si esto suena demasiado grandioso para un pensador tan concreto y aplicado, la sociedad que desea ver lograda en su propio país, tal vez incluso solo en el término de su vida; en cualquier caso, dentro del futuro predecible. Sabe que puede crearse tal orden porque esto mismo, o algo aproximado, se logró en Italia en el pasado, o en otros países, las ciudades suizas o alemanas, por ejemplo, o los grandes estados centralizados de su propio tiempo. No es solo que desee crear o restaurar ese orden en Italia, sino que ve en ello la condición más deseable para ser alcanzada por los hombres, como enseñan tanto la historia como la observación.

Los datos observacionales se extraen principalmente de la Italia contemporánea; por lo que toca a la historia, para él es lo que ha sido registrado por los grandes historiadores, los escritores que más admira,

griegos, romanos, los autores del Antiguo Testamento. ¿Dónde se elevaron los hombres a su cabal tamaño? En la Atenas de Pericles, y en el más grandioso periodo de la historia humana, la República Romana antes de su decadencia, cuando Roma gobernaba el mundo. Pero piensa también en los reinados de los «buenos» emperadores, de Nerva a Marco Aurelio. No siente necesidad de demostrar que estas han sido horas doradas en la vida de la humanidad; cree que es evidente por sí mismo a cualquiera que contemple estas épocas y las compare con los periodos malos: los últimos años de la República Romana, el colapso que le siguió, la invasión de los bárbaros, la tiniebla medieval (aunque pudo no haber pensado en ella en tales términos), la división de Italia, la debilidad, la pobreza, la desgracia, la indefensión de los principados italianos agobiados, en sus mismos días, por los avasalladores ejércitos de los grandes y bien organizados estados nacionales del norte y el oeste.

No se molesta en discutir esto en extenso; le parece perfectamente obvio (como debió haberlo sido para la mayoría de los hombres de su tiempo) que Italia estaba mal tanto material como moralmente. No necesitaba explicar lo que quería decir con vicio, corrupción, debilidad, vidas indignas de seres humanos. Una buena sociedad es la que goza de estabilidad, armonía interna, seguridad, justicia, sentido del poder y del esplendor, como Atenas en sus mejores días, como Esparta, como los reinos de David y Salomón, como Venecia solía ser, pero, por encima de todo, como la República Romana. «Verdaderamente es cosa maravillosa considerar a qué grandeza llegó Atenas en el espacio de cien años después de que se liberó de la tiranía de Pisístrato. Pero por encima de todo, es maravilloso observar a qué grandeza llegó Roma después de que se libró de sus reyes»^[69].

La razón de esto es que en estas sociedades hubo hombres que supieron cómo hacer grandes a las ciudades. ¿Cómo lo lograron? Desarrollando ciertas facultades del ser humano, como fuerza moral interior, magnanimidad, vigor, vitalidad, generosidad, lealtad, y por encima de todo espíritu público, sentido cívico, dedicación a la seguridad, al poder, a la gloria, a la expansión de la patria. Los antiguos desarrollaron estas cualidades por toda clase de medios, entre los cuales se contaban espectáculos deslumbrantes y sacrificios sangrientos que excitaban los

sentidos de los hombres y exaltaban sus habilidades marciales, y especialmente por el tipo de legislación y educación que promovía las virtudes paganas. Poder, magnificencia, orgullo, austeridad, búsqueda de la gloria, vigor, disciplina, *antiqua virtus*: esto es lo que hizo grandes a los estados. Sus héroes son Agesilao y Timoleón, Bruto y Escipión, no Pisístrato y Julio César, que extinguieron los regímenes republicanos y destruyeron su espíritu por la explotación de la debilidad humana. Pero no hay necesidad de restringirse a los grecorromanos; Moisés y Ciro son tan merecedores de respeto como Teseo y Rómulo, hombres severos, sagaces e incorruptibles que fundaron naciones y fueron adecuadamente honrados por ellas.

Lo que se hizo una vez puede volverse a hacer. Maquiavelo no cree en la irreversibilidad del proceso histórico o en la singularidad de cada una de sus fases. Es posible revivir las glorias de la Antigüedad si se pueden movilizar con ese fin hombres vigorosos, bien dotados y realistas. Para curar de sus males a las poblaciones degeneradas, estos fundadores de nuevos estados o iglesias pueden verse obligados a recurrir a medidas despiadadas, a la fuerza y la superchería, la astucia, la crueldad, la traición, la matanza de inocentes, medidas quirúrgicas que se necesitan para restaurar un cuerpo en decadencia a una condición saludable. E incluso estas cualidades pueden necesitarse aun cuando una sociedad haya sido vuelta a la salud; pues los hombres son débiles y torpes, perpetuamente capaces de abandonar las únicas normas que los pueden conservar a la altura necesaria. De aquí que haya que mantenerlos en la condición adecuada mediante medidas que ciertamente agravan a la moralidad de la época. Pero si transgreden esta moralidad, ¿en qué sentido se puede decir que se justifican? Me parece que este es el punto nodal de toda la concepción de Maquiavelo. En un sentido se las puede justificar; en otro no. Estos sentidos deben distinguirse de una forma más clara de lo que a él le pareció necesario, pues no era filósofo y no se dedicó a la tarea de examinar, ni siquiera de explicar, las implicaciones de sus propias ideas.

Permítaseme tratar de aclarar más esto. Suele decirse, en especial por parte de quienes siguen a Croce, que Maquiavelo separó a la política de la moral, que recomendó como políticamente necesarios ciertos caminos que

la opinión común condena desde el punto de vista moral: pisar cadáveres en beneficio del Estado. Dejando a un lado lo que fue para él la concepción de Estado, y si de hecho^[70] la tuvo, me parece que esta es una falsa antítesis. Maquiavelo considera que los seres humanos inteligentes, los que comprenden la realidad, dedicarán su vida a los fines que propone. Los fines últimos en este sentido, sean o no sean los de la tradición judeocristiana, son los que usualmente se entienden como valores morales.

Lo que Maquiavelo distingue no son los valores específicamente morales de los específicamente políticos;^[71] lo que logra no es emancipar la política de la ética o de la religión, que Croce y muchos otros ven como su máximo logro; lo que instituye es algo que va aún más a fondo: una diferenciación entre dos ideales de vida incompatibles, y por lo tanto entre dos moralidades. Una es la moral del mundo pagano; sus valores son el coraje, el vigor, la fortaleza ante la adversidad, el logro público, el orden, la disciplina, la felicidad, la fuerza, la justicia y por encima de todo la afirmación de las pretensiones adecuadas y el conocimiento y poder necesarios para asegurar su satisfacción; lo que para un lector del Renacimiento equivalía a lo que Pericles había visto personificado en su Atenas ideal, lo que Livio había encontrado en la antigua República romana, lo que Tácito y Juvenal se lamentaron, en su época, de ver en decadencia y muerte. Estas les parecen a Maquiavelo las mejores horas de la humanidad y, como humanista renacentista que es, desea restaurarlas.

Contra este universo moral (moral y ético no menos en el sentido de Croce que en el sentido tradicional, esto es, que personifica los fines humanos últimos como quiera que estos se conciban) se coloca en el primer lugar, antes que otra cosa, la moralidad cristiana. Los ideales de la cristiandad son la caridad, la misericordia, el sacrificio, el amor a Dios, el perdón a los enemigos, el desprecio a los bienes de este mundo, la fe en la otra vida, la creencia en la salvación del alma individual, como valores incomparables, más elevados, y de hecho absolutamente inconmensurables con cualquier meta social, política o cualquier otra terrenal, a cualquier consideración económica, militar o estética. Maquiavelo afirma que a partir de los hombres que creen en tales ideales, y los practican, en principio no puede construirse ninguna comunidad humana satisfactoria, en el sentido

romano. No se trata solo de lo inalcanzable de un ideal a causa de la imperfección humana, el pecado original, la mala suerte, la ignorancia o la insuficiencia de medios materiales. No es, en otras palabras, la incapacidad de los seres humanos comunes para elevarse a un nivel suficiente en la virtud cristiana (que podría ser, de hecho, el sino inescapable de los pecadores sobre la tierra) lo que para él hace irrealizable establecer, o siquiera buscar, el buen Estado cristiano. Es precisamente lo opuesto; Maquiavelo está convencido de que las que suelen considerarse virtudes cristianas centrales, cualquiera que sea su valor intrínseco, son obstáculos insuperables para construir la clase de sociedad que desea ver; más aún, la sociedad que supone natural para todos los hombres normales, la clase de comunidad que, en su opinión, satisface los intereses y los deseos permanentes de los hombres.

Si los seres humanos fueran diferentes de lo que son tal vez serían capaces de crear una sociedad cristiana ideal. Pero es claro que en tal caso tendrían que ser muy diferentes de los hombres tal como han sido siempre; y sin duda es ocioso construir o discutir los proyectos de seres que nunca podrá haber sobre la tierra; hablar de eso no tiene sentido y solo engendra sueños y errores fatales. Lo que hay que hacer se debe definir en términos de lo factible, no de lo imaginario; el arte de gobernar tiene que ver con acciones dentro de los límites de las posibilidades humanas, por vastos que sean; se puede cambiar a los hombres, pero no a un grado fantástico. Propugnar medidas ideales, solo adecuadas para los ángeles, como cree que han hecho antes muchos autores políticos, es visionario e irresponsable, y conduce a la ruina.

Es importante darse cuenta de que Maquiavelo no desea negar que lo que los cristianos llaman bien es, en efecto, bien; que lo que llaman virtud y vicio es en verdad virtud y vicio. A diferencia de Hobbes o de Spinoza (o de los *philosophes* del siglo XVIII o, para el caso, los primeros estoicos), que tratan de definir (o redefinir) nociones morales en forma tal que concuerden con la clase de comunidad que, en su opinión, los hombres racionales, si son consistentes, deben desear erigir, Maquiavelo no huye de las nociones comunes, del vocabulario tradicional, moralmente aceptado, de la humanidad. No dice, ni implica (como hicieran diversos reformadores

filosóficos radicales) que la humildad, la bondad, la espiritualidad, la fe en Dios, la santidad, el amor cristiano, la franqueza inalterable, la compasión, sean atributos malos o sin importancia; o que la crueldad, la mala fe, el poder político, el sacrificio de hombres inocentes a las necesidades sociales, etc., sean buenos.

Pero si han de guiarnos la historia y las ideas de los estadistas sabios, especialmente del mundo antiguo, verificadas como lo han sido en la práctica (*verità effettuale*), se verá que de hecho es imposible combinar las virtudes cristianas, por ejemplo la mansedumbre o la búsqueda de la salvación espiritual, con una sociedad terrena satisfactoria, estable, vigorosa, fuerte. Por consiguiente el hombre debe escoger. Elegir llevar una vida cristiana lo condena a la impotencia política, a ser usado y aplastado por hombres poderosos, ambiciosos, inteligentes, inescrupulosos; si desea construir una comunidad gloriosa como la de Atenas o Roma en su punto culminante, debe abandonar la educación cristiana y sustituirla por una mejor adaptada para el caso.

Maquiavelo no es un filósofo y no se ocupa de abstracciones, pero su tesis llega a un punto de importancia central para la teoría política: un hecho que los hombres no quieren enfrentar es que estas dos metas, en las que evidentemente pueden creer los seres humanos (y, añadiríamos, que pueden elevarlos a alturas sublimes), no son compatibles entre sí. Lo que suele ocurrir, en su opinión, es que dado que los hombres no pueden decidirse a seguir cualquiera de estas dos sendas, a dondequiera que conduzcan («los hombres toman ciertos caminos medios que son muy lesivos; de hecho son incapaces de ser completamente buenos o completamente malos»),^[72] tratan de llegar a arreglos, vacilan, caen entre dos opciones y terminan en la debilidad y en el fracaso.

Condena todo lo que conduzca a la ineffectividad política. En un famoso pasaje de los *Discursos* dice que la fe cristiana ha hecho «débiles» a los seres humanos, presa fácil de los «hombres malvados», ya que «piensan más en soportar los agravios que en vengarlos».^[73] En general el efecto de la enseñanza cristiana ha sido aplastar el espíritu cívico de los hombres y hacerlos soportar con resignación las humillaciones, así que los destructores y los déspotas hallan muy poca resistencia. De aquí que en este respecto el

cristianismo resulte peor que la religión romana, que hizo a los hombres más fuertes y más «feroces».

Maquiavelo modifica este juicio acerca del cristianismo cuando menos en dos pasajes de los discursos. En el primero observa que solo ha tenido este efecto infortunado porque ha sido malinterpretado con un espíritu de *ozio* —quietismo o indolencia—, pues desde luego no contiene nada que prohíba «el mejoramiento y la defensa de nuestro país».^[74] En el segundo pasaje declara que «Si los príncipes de la cristiandad hubieran mantenido este tipo de religión, tal como la fundó quien nos la dio, los estados y repúblicas cristianos estarían más unidos, mucho más felices de lo que son»,^[75] pero el cristianismo decadente de la Iglesia de Roma ha tenido el efecto opuesto: el papado ha destruido «toda piedad y toda religión» en Italia, y también su unidad.

Aun si estos pasajes se toman literalmente, y no se ven como piezas mínimamente destinadas a evitar la censura o la persecución eclesiástica, lo que afirman es que si la Iglesia hubiera desarrollado un concepto patriótico y absolutamente militante, sobre las líneas de la *antiqua virtus* romana, y hubiese producido hombres viriles, austeros, devotos, con espíritu público, sus consecuencias sociales hubieran sido más satisfactorias. Pero lo que ha hecho es conducir, por una parte, a la corrupción y a la división política —culpa del papado—, y por la otra a vivir fuera de este mundo y a soportar mansamente el sufrimiento sobre la tierra en pro de la vida eterna más allá de la tumba. Esta última corriente disuelve el edificio social y ayuda a los malvados y a los opresores.

En su ataque político contra la Iglesia de Roma, compartido por Guicciardini y otros en su tiempo, Maquiavelo pudo haber encontrado entusiastas aliados en la Reforma (por lo que sé no hay pruebas de que a sus oídos llegaran noticias de la «reyerta de los monjes»). Su exigencia de un cristianismo que no pusiera la bendición de la fe en el cielo y la conciencia pura por encima del éxito en la tierra, y que exaltara más el amor a la gloria y la autoafirmación que la mansedumbre y la resignación, podría haber sido más difícil de satisfacer. Maquiavelo no halla nada que criticar en la religión pagana romana en su momento de más vigor; exige una religión similar, no necesariamente del todo anticristiana, pero sí lo bastante

vigorosa como para no ser menos efectiva con fines prácticos. No parece irrazonable concluir (como nos lo dicen Fichte^[76] y Prezzolini)^[77] que es un crítico implacable de las verdaderas instituciones cristianas, más que su campeón. En esto lo siguen todos aquellos pensadores posteriores que comparten con él su concepción del hombre y sus necesidades naturales (materialistas del siglo XVIII, Nietzsche, darwinistas sociales) o (como Rousseau y algunos positivistas del siglo XIX) sus ideales cívicos.

Es importante advertir que Maquiavelo no condena formalmente la moralidad cristiana o los valores aprobados de su propia sociedad. A diferencia de moralistas sistemáticos como Hobbes o Spinoza, él no intenta redefinir los términos para adaptarse a un racionalismo egoísta, a fin de que virtudes cristianas tales como, digamos, piedad, humildad, sacrificio, obediencia, sean vistas como debilidades o vicios. No traspone nada: las cosas que los hombres llaman buenas en efecto lo son. Usaba palabras como *buono*, *cattivo*, *onesto*, *inumano*, etc., tal como se empleaban en el habla común de su tiempo, y de hecho en el nuestro. Se limita a decir que la práctica de esas virtudes hace imposible construir una sociedad que, cuando se la contempla en las páginas de la historia o por medio de la imaginación política, despierte en nosotros —en cualquier hombre— una gran nostalgia.

Uno de los pasajes cruciales se encuentra en el capítulo décimo del primer libro de los *Discursos*; en él distingue, sobre las líneas de Tácito o Dion, entre los buenos y los malos emperadores romanos, y añade: «si un príncipe es de estirpe humana, se atemorizará ante cualquier imitación de los malos tiempos y se sentirá encendido por un inmenso deseo (*immenso desiderio*) de seguir la senda de los buenos»; «bueno», evidentemente, en algún sentido no cristiano. Whitfield piensa que Maquiavelo no es pesimista ni cínico. Tal vez no sea cínico, esto es hilar fino: muchas veces es difícil trazar la línea entre el cinismo (y de hecho también el pesimismo) y un realismo incommovible. Pero Maquiavelo no es una persona esperanzada en el sentido usual del término. Sin embargo, como todo pensador humanista desde sus días hasta los nuestros, cree que el solo conocimiento de la verdad —la verdadera verdad, no los cuentos de hadas de los moralistas superficiales— ayudaría a los hombres a entenderse y los haría ir más lejos.

Cree también que las cualidades que los hombres necesitan para revivir esos *buoni tempi* no son compatibles con las que le exige la educación cristiana. No trata de corregir la concepción cristiana del hombre bueno. No dice que los santos no son santos, o que ese comportamiento honorable no es honorable o no tiene que ser admirado; solo afirma que ese tipo de bondad, cuando menos en sus formas tradicionalmente aceptadas, no puede crear o mantener una sociedad fuerte, segura y vigorosa, y que de hecho resulta fatal para ella. Señala que en nuestro mundo quienes persiguen tales ideales están destinados a la derrota y a conducir a otros a la ruina, dado que su perspectiva del mundo no está basada en la verdad, cuando menos no en la *verità effettuale* —la verdad que es probada por el buen éxito y la experiencia— que (por cruel que sea), siempre es, al final, menos destructiva que la otra (por muy noble que pueda ser).

Si los dos pasajes mencionados arriba^[78] se toman literalmente, el cristianismo, cuando menos en teoría, pudo haber adquirido una forma compatible con las cualidades que él celebra; pero —y no sorprende— él no sigue esta línea de pensamiento. La historia tomó otro camino. La idea de una comunidad cristiana —si pensó seriamente en esto— debe de haberle parecido tan utópica como un mundo en el que todos los seres humanos, o cuando menos la mayoría, fueran buenos. Los principios cristianos han debilitado las virtudes cívicas de los hombres. Especular acerca de la forma que el cristianismo podría haber asumido, o que, en circunstancias improbables, aún podría adquirir, no es para él más que un pasatiempo ocioso (y peligroso).

Los cristianos, tal como los conocía en la historia y en su propia experiencia, esto es, los que en la práctica realmente siguen los preceptos cristianos, son buenos, pero si gobiernan estados a la luz de tales principios los llevan a la destrucción. Como el príncipe Mishkin, en *El idiota* de Dostoievski, como los bien intencionados *gonfalonieri* de la República Florentina, como Savonarola, están destinados a ser derrotados por los realistas (los Medici, o el papa, o el rey Fernando de España) que comprendieron cómo crear instituciones duraderas: erigirlas, si es necesario, sobre los huesos de víctimas inocentes. Me gustaría volver a hacer hincapié en que él no condena explícitamente la moralidad cristiana;

solo anota que esto, cuando menos en los gobernantes (pero en algún grado también para los súbditos), es incompatible con esos fines sociales que, según piensa, es natural y sabio que busquen los hombres. Uno puede salvar su alma o puede uno mantener o servir a un Estado grande y glorioso, pero no siempre hacer ambas cosas a la vez.

Este es un desarrollo vasto y elocuente del *obiter dictum* de Aristóteles en la *Política*, donde dice que un buen hombre puede no ser lo mismo que un buen ciudadano (aunque Aristóteles no hablaba en términos de la salvación espiritual). Maquiavelo no valora explícitamente una forma de vida más que otra. Cuando dice «se incurre en el odio tanto por medio de los buenos actos como por los malos»,^[79] por «buenos actos» quiere decir lo que diría cualquiera educado dentro de los valores cristianos. Y cuando afirma que la buena fe y la integridad son «laudables aun si terminan en fracaso, por laudables»^[80] entiende que es adecuado alabarlas pues, desde luego, lo que es bueno (en el sentido ordinario) es bueno. Cuando elogia la «castidad, afabilidad, cortesía y liberalidad»^[81] de Escipión, o Ciro, o Timoleón, o aun la «bondad» del papa Medici, León X, habla (sea sincero o no) en términos de valores que son comunes a Cicerón y a Dante, a Erasmo y a nosotros. En el famoso capítulo decimoquinto de *El príncipe* dice que sin duda la liberalidad, la misericordia, el honor, la humanidad, la franqueza, la castidad, la religión, etc., son virtudes, y una vida vivida en el ejercicio de estas virtudes debería tener buen éxito si todos los hombres fueran buenos. Pero no lo son, y es ocioso esperar que lleguen a serlo. Debemos tomarlos tal como los encontramos y buscar mejorarlos en términos de lo posible, no de lo imposible.

Esto puede implicar a los benefactores de los hombres —fundadores, educadores, legisladores, gobernantes— en terribles crueldades. «Soy consciente de que todos admitirán que sería de lo más laudable en un príncipe exhibir cualidades tales como las mencionadas, pues son consideradas buenas. Pero como ningún gobernante puede poseerlas o practicarlas totalmente, dado que las condiciones humanas no lo permiten»,^[82] a veces debe comportarse de modo muy diferente para lograr sus fines. Moisés y Teseo, Rómulo y Ciro, todos mataron; lo que crearon duró y fue glorioso; «... el que en tales condiciones insista en que tiene que ser bueno

seguramente será destruido entre tantos que no lo son. De aquí que un príncipe... debe adquirir el poder de ser bueno, y entender cuándo usarlo y cuándo no usarlo, de acuerdo con la necesidad».^[83] «Si todos los hombres fueran buenos esta máxima [faltar a lo prometido si el interés lo dicta] no sería buena, pero... son malos»^[84]. La fuerza y el engaño deben enfrentarse con fuerza y engaño.

Las cualidades del león y de la zorra no son en sí mismas moralmente admirables, pero si, por sí misma, una combinación de estas cualidades preservara a la ciudad de la destrucción, estas serían las cualidades que los gobernantes deberían cultivar. Tienen que hacerlo no simplemente por sus propios intereses, esto es, porque así es como uno puede llegar a ser líder —aunque el hecho de que los hombres se vuelvan o no líderes merece la indiferencia del autor—, sino porque las sociedades humanas realmente necesitan la jefatura y no pueden llegar a ser lo que deberían salvo por la persecución efectiva del poder, la estabilidad, la *virtù*, la grandeza. Esto puede lograrse cuando los hombres están conducidos por Escipiones o Timoleones o, si los tiempos son malos, por hombres de carácter más despiadado. Aníbal fue cruel, y la crueldad no es una cualidad laudable, pero si solo se puede crear una sociedad sana por medio de la conquista, y si la crueldad es necesaria para ello, entonces no debe evitarse.

Maquiavelo no es sádico; no se deleita en la necesidad de emplear la crueldad o el fraude para crear o mantener la clase de sociedad que admira y recomienda. Sus ejemplos y preceptos más bárbaros se aplican solo a situaciones en las que la población es absolutamente corrupta, y necesitan medidas violentas para devolverla a la salud, esto es, donde un nuevo príncipe toma el poder o debe llevarse a cabo una revolución contra un mal príncipe. Donde una sociedad es relativamente sana, o el gobierno es tradicional y hereditario y está apoyado por el sentimiento público, sería totalmente erróneo practicar la violencia por la violencia misma, dado que sus consecuencias serían destructivas para el orden social, mientras el propósito del gobierno es crear orden, armonía, fuerza. El que es un león y una zorra puede permitirse la virtud —castidad, afabilidad, misericordia, humanidad, liberalidad, honor—, como Agesilao y Timoleón, Camilo, Escipión y Marco hicieron. Pero si las circunstancias son adversas, si se

encuentra rodeado por la traición, ¿qué puede hacer sino emular a Filipo, a Aníbal y a Severo?

La mera ansia de poder es destructiva: Pisístrato, Dionisio, César, fueron tiranos e hicieron daño. Agátocles, el tirano de Siracusa, que ganó el poder asesinando a sus conciudadanos, traicionando a sus amigos «sin fidelidad, sin misericordia, sin religión»,^[85] fue demasiado lejos, y así no ganó gloria; «su ultrajante crueldad e inhumanidad, juntamente con sus incontables actos malvados»,^[86] lo condujeron al triunfo, pero dado que no era necesaria tanta maldad para ello, fue excluido del panteón; lo mismo ocurrió con Oliverotto da Fermo, su moderna contraparte, muerto por Cesare Borgia. No obstante, carecer completamente de estas cualidades garantiza el fracaso; y eso hace imposibles las únicas condiciones en las que para Maquiavelo los hombres normales podían desarrollarse con buen éxito. Los santos podrían no necesitarlas; posiblemente los anacoretas podrían practicar sus virtudes en el desierto; los mártires obtendrían su recompensa en la otra vida; pero es claro Maquiavelo no está interesado en esas formas de vida y no habla de ellas. Escribe sobre el gobierno; está interesado en los asuntos públicos; en la seguridad, la independencia, el éxito, la gloria, la fuerza, el vigor, la felicidad sobre la tierra, no en el cielo; en el presente y en el futuro así como en el pasado; en el mundo real, no en uno imaginario. Y para esto, dadas las inalterables limitaciones humanas, el código predicado por la Iglesia cristiana no funciona.

Maquiavelo, suelen decimos, no se ocupaba de la moral. La más influyente de todas las interpretaciones modernas —la de Benedetto Croce, seguido hasta cierto punto por Chabod, Russo y otros— afirma que Maquiavelo, en palabras de Cochrane,^[87]

no niega la validez de la moral cristiana, y no pretende que un delito requerido por necesidad política sea por eso menos un delito. Más bien descubrió... que esta moralidad simplemente no se sostenía en los asuntos políticos y que cualquier política con base en tal suposición terminaría en desastre. Su descripción objetiva de los hechos, de las prácticas políticas contemporáneas, no es cínica o despreocupada, sino angustiosa».

Esta presentación, me parece, contiene dos interpretaciones erróneas. La primera es que el choque es entre «esta moralidad (es decir la cristiana)» y

la «necesidad política». La implicación es que hay incompatibilidad entre, por una parte, la moralidad —la región de valores últimos que se buscan por su propia importancia, el reconocimiento de valores que solo nos capacitan para hablar de «crímenes», la moralidad para justificar y condenar cualquier cosa—, y por la otra, la política: el arte de adaptar los medios a los fines, la región de habilidades técnicas, de lo que Kant iba a llamar «imperativos hipotéticos» que toman la forma «si quiere lograr x haga y (esto es, traicione a un amigo, mate a un inocente)», sin necesidad de preguntarse si x es o no intrínsecamente deseable. Este es el meollo del divorcio entre la política y la ética que Croce y muchos otros atribuyen a Maquiavelo. Pero me parece que esto se basa en un error.

Si la ética se confina, digamos, a la estoica, la cristiana, la kantiana e incluso a algunos tipos de ética utilitaria, en los cuales la fuente y el criterio de valor es la palabra de Dios, o la razón eterna, o algún otro sentido interno del conocimiento del bien y del mal, de lo correcto o lo erróneo, voces que hablan directamente a la conciencia individual con autoridad absoluta, esto podría ser defendible. Pero existe una ética consagrada por el tiempo, la de la *polis* griega, de la que Aristóteles proporcionó la más clara exposición. Dado que los hombres son seres hechos por la naturaleza para convivir en comunidades, sus propósitos comunitarios son los valores últimos de los que se derivan los demás, o con los cuales se identifican sus fines como individuos. La política —el arte de vivir en la *polis*— no es una actividad de la que puedan prescindir los que prefieren la vida privada; no es como navegar o esculpir, casos en los que quienes no desean hacerlo pueden, simplemente, abstenerse. La conducta política es intrínseca al ser humano en cierto estadio de civilización, y lo que demanda es intrínseco a una vida humana realizada.

La ética así concebida —el código de conducta o el ideal que debe perseguir el individuo— no puede conocerse más que por la comprensión del propósito y el carácter de su *polis*; todavía menos es posible divorciarse de ella, ni siquiera en pensamiento. Esta es la clase de moralidad precristiana que Maquiavelo da por sentada. «Es bien sabido —dice Benedetto Croce—,^[88] que Maquiavelo descubrió la necesidad y la autonomía de la política, política que está más allá del bien y el mal

morales, que tiene sus propias leyes contra las cuales es inútil rebelarse, que no puede ser exorcizada y desterrada del mundo con agua bendita». Más allá del bien y del mal en algún sentido no aristotélico, religioso o liberal-kantiano; pero no más allá del bien y del mal de esas comunidades, antiguas o modernas, cuyos valores sagrados son sociales hasta la médula. El arte de la colonización o el del asesinato masivo (digamos), pueden también tener sus «propias leyes contra las cuales es inútil rebelarse» para aquellos que desean practicarlo con éxito. Pero cuando esas leyes chocan con las de la moral es posible, y de hecho moralmente imperativo, abandonar tales actividades.

Pero si Aristóteles y Maquiavelo tienen razón acerca de lo que los hombres son (y deberían ser, y el ideal de Maquiavelo, sobre todo en los *Discursos*, se presenta con vivos colores), la actividad política es intrínseca a la naturaleza humana, y aunque los individuos, aquí o allá, pueden optar por apartarse, la masa de la humanidad no puede hacerlo, y la vida comunal determina los deberes morales de sus miembros. De aquí que al oponer las «leyes de la política» a «el bien y el mal», Maquiavelo no contrasta dos esferas «autónomas» de acción, la «política» y la «moral», sino su propia ética «política» con otra concepción de ética que gobierna la vida de personas que no le interesan. De hecho está rechazando una moral —la cristiana— pero no en favor de algo que de ninguna manera puede describirse como moralidad, sino solo como un juego de destreza, una actividad llamada política, que no se ocupa de los fines humanos últimos y por lo tanto no es ética en forma alguna.

Sin duda rechaza la ética cristiana, pero en favor de otro sistema, otro universo moral: el mundo de Pericles o de Escipión, aun el del duque de Valentino, una sociedad dirigida a fines tan últimos como la fe cristiana, una sociedad en la que los hombres luchan y están dispuestos a morir por fines (públicos) que persiguen por su propio bien. No están eligiendo una esfera de medios (llamada política) en oposición a una esfera de fines (llamada moral), sino que optan por una moralidad rival (romana o clásica), una esfera alternativa de fines. En otras palabras, el conflicto es entre dos moralidades, cristiana y pagana (o como algunos desean llamarla, estética), no entre esferas autónomas de moral y política.

No se trata de una mera cuestión de nomenclatura, a menos que se conciba que la política no se ocupa (como suele ocurrir) de medios, habilidades, métodos, técnica, *know how*, la *práctica* (esté o no regida por reglas inquebrantables propias) de Croce, sino de un reino independiente de fines propios, a los que se busca por sí mismos, un sustituto de la ética.^[89] Cuando Maquiavelo (en una carta a Francesco Vettori) decía que amaba a su ciudad nativa más que a su propia alma, revelaba sus creencias morales básicas, posición que Croce no le reconoce.^[90]

La segunda tesis relacionada con esto me parece equivocada; es la idea de que Maquiavelo veía con angustia los crímenes de su sociedad. (Chabod, en su excelente estudio, a diferencia de Croce y de otros croceanos, no insiste en esto). Esto implica que acepta a regañadientes las extremas necesidades de la *raison d'état*, porque no ve alternativa. Pero no hay prueba de ello; no hay trazas de congoja en sus obras políticas ni en su teatro o cartas.

El mundo pagano que Maquiavelo prefiere está construido sobre el reconocimiento de la necesidad de astucia y fuerza sistemáticas por parte de los gobernantes, y parece pensar que es natural y en ninguna forma excepcional, o moralmente penoso, que emplearan estas armas siempre que las necesitaran. Ni lo es la distinción que traza entre los gobernantes y los gobernados. Los súbditos o ciudadanos también deben ser romanos: no necesitan la *virtù* de los gobernantes, pero si hacen trampa las máximas de Maquiavelo no funcionarán; tienen que ser pobres, militarizados, honrados y obedientes; si llevan una vida cristiana aceptarán sin queja alguna el dominio de meros intimidadores y pillos. Ninguna república sana puede construirse con esos materiales. Teseo y Rómulo, Moisés y Ciro, no predicaron a sus súbditos la humildad ni una visión de este mundo como un lugar de descanso temporal.

Pero es la primera interpretación errónea la que va más a fondo, la que representa a Maquiavelo como si le importaran poco o nada los asuntos morales. Sin duda esto no lo corrobora su mismo lenguaje. Cualquiera cuyo pensamiento gire alrededor de conceptos centrales tales como el bien y el mal, lo corrupto y lo puro, tiene en mente una escala ética, en términos de la

cual censura o ensalza moralmente. Los valores de Maquiavelo no son cristianos, pero son valores morales.

Sobre este punto crucial me parece correcta la crítica de Hans Baron a la tesis Croce-Russo.^[91] Contra la opinión de que para Maquiavelo la política estaba más allá de la crítica moral, Baron cita algunos de los pasajes apasionadamente patrióticos, republicanos y libertarios de los *Discursos* en los que las cualidades (morales) de los ciudadanos de una república se comparan favorablemente con las de los súbditos de un príncipe despótico. No puede decirse que el último capítulo de *El príncipe* sea obra de un observador indiferente, moralmente neutral, o de un hombre absorto en sí mismo, preocupado con sus propios problemas interiores personales, que ve la vida pública «con angustia» como el cementerio de los principios morales. La moralidad de Maquiavelo, tal como la de Aristóteles o Cicerón, era social, no individual. Pero no es menos moralidad que la de ellos; no se trata de una región amoral, más allá del bien y del mal.

De esto no se concluye, desde luego, que con frecuencia no se viera fascinado por las técnicas de la vida política como tal. El consejo que da por igual a los conspiradores y a sus enemigos, la apreciación profesional de los métodos de Oliverotto, Sforza o Baglioni, emanan de una curiosidad típicamente humanista, de la búsqueda de una ciencia aplicada de la política, de la fascinación del conocimiento por el conocimiento, cualesquiera pudieran ser las implicaciones. Pero el ideal moral, el del ciudadano de la república romana, nunca está lejos. Las habilidades políticas se aprecian solo como medios, por su efectividad para recrear condiciones en las que los hombres enfermos recuperen su salud y puedan florecer. Y esto es precisamente lo que Aristóteles habría llamado el fin moral propio del hombre.

Esto nos deja todavía con el espinoso problema de la relación de *El príncipe* con los *Discursos*. Pero cualesquiera que fueran las disparidades, la corriente central que corre a través de ambos es la misma. La visión —el sueño— típica de muchos autores que se ven a sí mismos como realistas inflexibles, de la patria fuerte, unida, efectiva, moralmente regenerada, espléndida y victoriosa, salvada por la *virtù* de un hombre o de muchos, permanece central y constante. Los juicios políticos, las actitudes hacia

individuos o estados, la *fortuna* y la *necessità*, la evaluación de métodos, el grado de optimismo, el temperamento fundamental, cambian de una obra a otra, tal vez dentro de la misma exposición. Pero los valores básicos, el fin último —la beatífica visión de Maquiavelo— no varía.

Su visión es social y política. De aquí que la tradicional opinión que lo considera simplemente como un especialista en cómo aprovecharse de los demás, un vulgar cínico que dice que los preceptos de la escuela dominical están muy bien, pero en un mundo lleno de hombres malvados uno tiene que mentir, matar, etc., si se quiere lograr algo, es incorrecta. La filosofía que se compendia en «comer o ser comido, golpear o ser golpeado», la clase de sabiduría mundana que se encuentra en, digamos, Mazzei^[92] o en Giovanni Morelli,^[93] con los que ha sido comparado, no es lo central en él. Maquiavelo no está especialmente preocupado por el oportunismo de individuos ambiciosos; a sus ojos el ideal es una refulgente visión de Florencia o de Italia; a este respecto es un típico humanista apasionado del Renacimiento, salvo que su ideal no es artístico o cultural sino político, a menos que el Estado —o la Italia regenerada— se considere, en el sentido de Burckhardt, como una meta artística. Esto es muy diferente de la mera defensa de la inclemencia como tal, o de un realismo que no se preocupa por su meta.

Los valores de Maquiavelo, me gustaría repetirlo, no son instrumentales sino morales y finales, y pide grandes sacrificios en su nombre. Por ellos rechaza la escala rival —los principios cristianos de *ozio* y mansedumbre—, no por cierto como defectuosos en sí mismos, sino como inaplicables a las condiciones de la vida real; y la vida real para él quiere decir no solo (como a veces se afirma) la vida como se vivía en torno suyo en Italia: los crímenes, hipocresías, brutalidades, locuras de Florencia, Roma, Milán, Venecia. Esta no es la piedra de toque de la realidad. Su propósito es no dejar inalterada esta clase de vida ni reproducirla, sino elevarla a un nuevo plano, rescatar a Italia de la miseria y la esclavitud, restaurar su salud y su cordura.

La idea moral para la que cree no hay sacrificio demasiado grande —el bienestar de la patria— es para él la forma más elevada de existencia social que puede alcanzar el hombre; pero debe ser alcanzable, no inalcanzable;

no un mundo fuera de los límites de la capacidad humana, de los seres humanos tal como los conocemos, esto es, como criaturas compuestas de esas propiedades emocionales, intelectuales y físicas de las que la historia y la observación proporcionan ejemplos. Pide hombres mejorados, no transfigurados, no sobrehumanos, ni un mundo de seres ideales desconocidos en esta tierra que, aun si pudieran ser creados, no podrían ser llamados humanos.

Si alguien objeta a los métodos políticos recomendados porque parecen moralmente detestables, si se rehúsa a embarcarse en ellos porque son, para usar la palabra de Ritter, *erschreckend*, demasiado atemorizantes, Maquiavelo no tiene respuesta ni argumento. En tal caso se está perfectamente capacitado para llevar una vida moralmente buena, para ser un ciudadano privado (o un monje), para buscarse algún rincón propio. Pero no debe hacerse responsable de las vidas de otros, ni esperar buena fortuna; en un sentido material lo que cabe esperar es ser ignorado o destruido.

En otras palabras, se puede optar por salir del mundo público, pero en ese caso Maquiavelo no tiene nada que decir, pues él se dirige al mundo público y a sus hombres. Esto se expresa más claramente en su famoso consejo al victorioso que tiene que dominar una provincia conquistada. Le recomienda hacer tabla rasa: nuevos gobernadores, nuevos títulos, nuevos poderes y nuevos hombres; deberá

hacer pobres a los ricos, ricos a los pobres, como hizo David cuando llegó a ser rey: «a los pobres los llenó de buenas cosas y a los ricos los dejó sin cosa alguna». Además de esto deberás construir nuevas ciudades, derribar las ya construidas, cambiar a los habitantes de un lugar a otro; en breve, no deberás dejar nada intacto en esta provincia, y habrás de asegurarte de que nadie deberá tener ninguna jerarquía, posición, cargo o riqueza que no reconozca como tuya.^[94]

Deberá tomar como modelo a Filipo de Macedonia, quien «creció de esta forma hasta que llegó a ser señor de Grecia».

Ahora los historiadores de Filipo nos informan —sigue diciendo Maquiavelo— que trasladó a los habitantes de una provincia a otra, «como los pastores trasladan sus ganados» de un lugar a otro. Indudablemente, continúa Maquiavelo,

Estos métodos son muy crueles, y enemistan a todo gobierno, no solo cristiano sino humano, y todo hombre debe evitarlos y preferir llevar una vida privada que ser un rey que acarrea tal ruina a los hombres. Sin embargo, un gobernante que no desee tomar ese primer buen camino del gobierno legal, si quiere mantenerse, ha de seguir en esta senda de maldad. Pero los hombres toman ciertos caminos intermedios que son muy dañinos; de hecho son incapaces de ser del todo buenos o del todo malos.^[95]

Esto está muy claro. Hay dos mundos, el de la moralidad personal y el de la organización pública. Hay dos códigos éticos, ambos últimos; no dos regiones «autónomas», una de «ética», otra de «política», sino (para él), dos alternativas exhaustivas entre dos sistemas de valores conflictivos entre sí. Si un hombre escoge el «primer buen camino», debe, presumiblemente, abandonar toda esperanza de Atenas y Roma, de una sociedad noble y gloriosa en que los seres humanos puedan medrar y lleguen a ser fuertes, orgullosos, sabios y productivos; de hecho, deben abandonar toda esperanza de una vida tolerable sobre la tierra, pues los hombres no pueden vivir fuera de la sociedad; si son conducidos por hombres que (como Soderini) son influidos por la primera, la moralidad «privada», no sobrevivirán colectivamente; no serán capaces de llevar a cabo sus mínimas metas como hombres; terminarán en un estado de degradación no solo política sino moral. Pero si un hombre, como lo hizo el mismo Maquiavelo, escoge la segunda vía, debe suprimir sus escrúpulos privados, si los tiene, pues es seguro que quienes son demasiado escrupulosos durante la remodelación de una sociedad, y aun durante la persecución y conservación de su gloria y su poder, irán al fracaso. Quien haya elegido hacer una tortilla no podrá hacerla sin romper los huevos.

Se acusa a veces a Maquiavelo de gustar mucho de la posibilidad de romper huevos... casi por el gusto mismo. Esto es injusto. Él piensa que estos métodos inhumanos son necesarios; necesarios como medio para proporcionar buenos resultados, buenos no en términos cristianos, sino de una moralidad secular, humanista, naturalista. Sus ejemplos más notables muestran esto. El más famoso, tal vez, es el de Giampaolo Baglioni, que capturó a Julio II durante una de sus campañas, y lo dejó escapar, cuando en opinión de Maquiavelo pudo haberlos destruido a él y a sus cardenales, y

por lo tanto cometido un crimen «cuya grandeza pudo haber trascendido toda infamia, todo peligro que podría haberse derivado de él».^[96]

Como Federico el Grande (que llamó a Maquiavelo «enemigo de la humanidad», y siguió sus consejos),^[97] Maquiavelo está diciendo, en efecto, «Le vin est tiré: il faut le boire». Una vez que uno se embarca en un plan para la transformación de la sociedad debe llevarlo a cabo sin importar a qué costo: titubear, dar marcha atrás, dejarse vencer por los escrúpulos, es traicionar la causa elegida. Un médico es un profesional dispuesto a quemar, cauterizar, amputar, si eso es lo que la enfermedad requiere, de modo que detenerse a medio camino por escrúpulos personales, o por algún principio sin relación con su arte y su técnica, es signo de confusión y debilidad, y siempre acarreará lo peor de ambos mundos. Y hay cuando menos dos mundos; cada uno de ellos tiene mucho, todo, de hecho, a su favor. Hay que aprender a elegir entre ambos y, habiendo elegido, no mirar atrás.

Hay más de un mundo y más de un conjunto de virtudes; la confusión entre ellos es desastrosa. Una de las principales ilusiones causadas por la ignorancia de esto es la opinión platónica-hebraica-cristiana en el sentido de que los gobernantes virtuosos crean hombres virtuosos. Según Maquiavelo esto no es verdad. La generosidad es una virtud, pero no en los príncipes. Un príncipe generoso arruinará a sus ciudadanos con impuestos demasiado gravosos, un príncipe mezquino (y Maquiavelo no dice que la mezquindad sea una buena cualidad en los hombres privados) cuidará los bolsillos de los ciudadanos y así se sumará al bienestar público. Un gobernante bondadoso —y la bondades una virtud— puede dejar que los intrigantes y los de carácter más fuerte lo dominen, y así causar caos y corrupción.

Otros autores de «espejos de príncipes» también abundan en tales máximas, pero no sacan las implicaciones correspondientes; Maquiavelo no usa esas generalizaciones como ellos; no moraliza en general, sino ilustra una tesis específica: que la naturaleza de los hombres dicta una moralidad pública diferente de las virtudes de los hombres que profesan creer en los preceptos cristianos, y tratan de actuar según ellos, y que puede entrar en conflicto con esas virtudes. Estos preceptos podrían no ser completamente irrealizables en tiempos tranquilos, en la vida privada. Pero fuera de esta

llevan a la ruina. La analogía entre un Estado y el pueblo y un individuo es falaz: «un Estado y un pueblo son gobernados en forma diferente que un individuo»;^[98] «lo que hace grandes a las ciudades no es el bien individual sino el bien común».^[99]

Se puede estar en desacuerdo con esto. Se puede argüir que la grandeza, la gloria y la riqueza de un Estado son ideales vacuos, o detestables, si los ciudadanos son oprimidos o tratados como meros medios para la grandeza del todo. Como los pensadores cristianos, o como Constant y los liberales, o como Sismondi y los teóricos del Estado benefactor, se podría preferir un Estado en el que los ciudadanos sean prósperos aun cuando el tesoro público sea pobre, en el que el gobierno no sea ni centralizado ni omnipotente ni, tal vez, del todo soberano, pero donde los ciudadanos gocen un amplio grado de libertad individual; se podría contrastar favorablemente esto con las grandes concentraciones autoritarias de poder erigidas por Alejandro o Federico el Grande o Napoleón, o por los grandes autócratas del siglo xx.

En este caso simplemente se está contradiciendo la tesis de Maquiavelo: él no ve mérito en texturas políticas tan laxas. No pueden durar. Los hombres no pueden sobrevivir mucho tiempo en tales condiciones. Está convencido de que los estados que han perdido el apetito de poder están condenados a la decadencia y probablemente sean destruidos por sus vecinos más vigorosos y mejor armados; Vico y los modernos pensadores «realistas» se hicieron eco de esto.

Maquiavelo está poseído por una visión clara, intensa y focalizada de una sociedad en la cual sería posible adaptar los talentos humanos para contribuir a un todo poderoso y espléndido. Prefiere el gobierno republicano en el que los intereses de los gobernantes no entran en conflicto con los de los gobernados. Pero (como lo percibió Macaulay) prefiere un principado bien gobernado que una república decadente; y las cualidades que admira y cree posibles de consolidar —cosa indispensable— dentro de una sociedad perdurable no son diferentes en *El príncipe* y en *Los discursos*: energía, audacia, espíritu práctico, imaginación, vitalidad, disciplina, astucia, espíritu público, buena fortuna, *antiqua virtus*, *virtù*, firmeza en la adversidad, fuerza de carácter, como las celebradas por

Jenofonte o Livio. Sus máximas más escandalosas —las responsables del «asesino Maquiavelo» de la escena isabelina— son descripciones de métodos para alcanzar ese único fin: la visión clásica, humanista y patriótica que lo domina.

Permítaseme citar unas cuantas de sus más famosas muestras de consejos perversos a los príncipes. Se debe emplear el terror o la bondad, según el caso lo dicte. La severidad suele ser más efectiva, pero la humanidad, en algunos casos, da mejores frutos. Se puede excitar el miedo, pero no el odio, pues el odio termina por destruir. Es mejor conservar a los hombres pobres y en pie de guerra permanente, pues esto será el antídoto para los dos grandes enemigos de la obediencia activa: la ambición y el aburrimiento, y los gobernados se sentirán en constante necesidad de tener grandes hombres que los dirijan (el siglo xx nos ofrece numerosas muestras de esta aguda intuición). La competencia —las divisiones entre clases— es deseable en una sociedad, pues genera el grado adecuado de energía y ambición.

La religión debe ser promovida aunque pueda ser falsa, con tal de que sea de un tipo que conserve la solidaridad social y promueva virtudes viriles, cosa que históricamente el cristianismo no ha logrado hacer. Cuando se confieran beneficios (dice, siguiendo a Aristóteles) hay que hacerlo en persona, pero si hay que hacer algo sucio conviene dejar que lo hagan otros, pues entonces serán culpados esos otros, no el príncipe, y este puede ganar favor si les manda cortar la cabeza oportunamente, pues los hombres prefieren la venganza y la seguridad que la libertad. En todos los casos hay que hacer lo necesario, pero se debe tratar de presentarlo como un favor especial al pueblo. Si se requiere cometer un crimen no hay que anunciarlo de antemano, dado que de otra manera los enemigos podrían destruirlo antes de que hubiera tiempo de destruirlos a ellos. Si la acción tiene que ser tajante, debe llevarse a cabo de golpe, no en etapas dolorosas. No hay que rodearse de sirvientes demasiado poderosos; es mejor deshacerse de los generales, o se corre el riesgo de que ellos se libren del príncipe.

Se puede ser violento y usar la fuerza para aterrorizar, pero no hay que quebrantar las propias leyes, pues eso destruye la confianza y desintegra la trama social. Los hombres deben ser acariciados o aniquilados; el

apaciguamiento y la neutralidad siempre son fatales. Los planes excelentes, sin armas, no son suficientes, de otra manera Florencia sería aún una república. Los gobernantes deben vivir en una constante expectativa de guerra. El éxito crea más devoción que un carácter amable; recuérdese el destino de Pertinax, Savonarola, Soderini. Severo fue inescrupuloso y cruel, Fernando de España traicionero y mañoso; pero practicando las artes tanto del león como de la zorra escaparon de las trampas y también de los lobos. Los hombres serán falsos a menos que se los fuerce a ser veraces creando circunstancias en las que la falsedad no dé buenos resultados. Y así por el estilo.

Estos ejemplos son típicos del «compañero del diablo». De vez en cuando la duda asalta a nuestro autor; se pregunta si un hombre de nobles ideales, lo bastante como para esforzarse por crear un Estado admirable según las normas romanas, será lo suficientemente duro como para usar los medios perversos y violentos que se prescriben; ya la inversa, si un hombre inhumano y brutal será lo bastante desinteresado como para lograr el bien público, que es el único que justifica los medios malvados. Sin embargo Moisés y Teseo, Rómulo y Ciro, combinaron esas propiedades.^[100] Lo que ha sido una vez puede volver a ser: la implicación es optimista.

Todas estas máximas tienen una propiedad en común: están diseñadas para crear, revivir o mantener un orden que satisfaga lo que para el autor son los intereses más permanentes entre los hombres. Los valores de Maquiavelo pueden ser erróneos, peligrosos, odiosos; pero son sinceros. No es cínico. El fin es siempre el mismo: un Estado concebido por analogía con la Atenas de Pericles, o Esparta, pero por encima de todo de la República Romana. Tal fin, que los hombres ansían naturalmente (él piensa que la historia y la observación proporcionan pruebas concluyentes de esto), «disculpa» cualquier medio; al juzgar los medios ve solo el fin: si el Estado se hunde todo está perdido. De aquí el famoso párrafo del capítulo 41 del tercer libro de *Los discursos*, donde dice: «cuando es absolutamente cuestión de la seguridad del país de uno, no debe haber consideración de lo justo o lo injusto, de lo misericordioso o cruel, de lo laudable o vergonzoso; en lugar de ello, poniendo a un lado todo escrúpulo, debe uno seguir hasta el final cualquier plan que salve su vida y conserve su libertad». Los

franceses han razonado así, y la «majestad de su rey y el poder de su reino» vienen de esto. Rómulo no pudo haber fundado Roma sin matar a Remo. Bruto no pudo haber salvado la república sin matar a sus hijos. Moisés y Teseo, Rómulo, Ciro y los liberadores de Atenas tuvieron que destruir para construir. Tal conducta, lejos de ser condenada, es vista con admiración por los historiadores clásicos y la Biblia. Maquiavelo es su admirador y fiel vocero.

¿Qué hay, entonces, en sus palabras, en su tono, que ha causado tales estremecimientos entre sus lectores? No, por cierto, en la época en que vivió; el efecto se retrasó un cuarto de siglo, pero después se convirtió en un horror continuo y creciente. Fichte, Hegel, Treitschke, «reinterpretaron» sus doctrinas y las asimilaron a sus propias opiniones. Pero el sentido del horror no se mitigó demasiado. Es evidente que el efecto de la conmoción que causó no fue temporal: ha durado casi hasta nuestros días.

Dejemos a un lado el problema histórico de por qué no hubo inmediata crítica contemporánea para considerar la continua molestia causada a sus lectores durante los cuatro siglos que han pasado desde que *El príncipe* fue incluido en el *Índex*. Creo que la gran originalidad y las trágicas implicaciones de las tesis de Maquiavelo residen en su relación con una civilización cristiana. Estaba muy bien vivir a la luz de ideales paganos en tiempos paganos; pero predicar el paganismo más de mil años después del triunfo del cristianismo era hacerlo después de la pérdida de la inocencia, forzando a los hombres a hacer una elección consciente. La elección es dolorosa porque hay que escoger entre dos mundos. Los hombres han vivido en ambos y han luchado y muerto para salvar a uno del otro. Maquiavelo ha escogido uno de ellos, y está dispuesto a cometer crímenes para salvarlo.

Al matar, engañar, traicionar, los príncipes y republicanos de Maquiavelo están haciendo cosas infames, no condenables en términos de la moralidad común. El gran mérito de Maquiavelo es que no lo niega.^[101] Marsilio, Hobbes, Spinoza y, a su manera, Hegel y Marx, trataron de negarlo. Así lo hicieron muchos defensores de la *raison d'état*, imperialistas y populistas, católicos y protestantes. Estos pensadores propugnan un solo sistema moral, y tratan de mostrar que la moralidad que tales hechos

justifican, y hasta demandan, es continuación, en una forma más racional, de las confusas creencias éticas de la desordenada moralidad que los prohíbe absolutamente.

Desde la posición ventajosa de los grandes objetivos sociales en nombre de los cuales deben llevarse a cabo estos actos (malvados *prima facie*), se los verá (así va el argumento) no ya como malvados, sino como racionales, exigidos por la misma naturaleza de las cosas, por el bien común, o los verdaderos fines del hombre, o la dialéctica de la historia, condenados solo por aquellos que no pueden o no quieren ver un segmento suficientemente grande de los patrones lógicos o teológicos, o metafísicos o históricos; juzgados erróneamente, denunciados solo por la miopía o la ceguera espiritual. En el peor caso estos «crímenes» son disonancias exigidas por la armonía mayor y, por lo tanto, por aquellos que oyen esa armonía, que ya no les resulta discordante.

Maquiavelo no es defensor de una teoría abstracta de este tipo. No se le ocurre emplear tal casuística. Es transparentemente franco y claro. Al escoger una vida de estadista, o hasta la de un ciudadano con suficiente sentido cívico como para querer que su Estado tenga tan buen éxito y sea tan espléndido como sea posible, uno se compromete a rechazar el comportamiento cristiano.^[102] Puede que los cristianos tengan razón acerca del bienestar del alma individual tomada fuera del contexto social o político. Pero el bienestar del Estado no es el mismo que el bienestar del individuo: «son gobernados de diferente manera». Hay que hacer una elección; los únicos delitos son la debilidad, la cobardía, la estupidez, que pueden hacer que uno retroceda a la mitad del camino y fracase.

El compromiso con la moralidad actual conduce a la chapucería, siempre despreciable, y cuando lo practican los estadistas lleva a los hombres a la ruina. El fin, si es suficientemente elevado (en términos de los ideales de Tucídides o Polibio, Cicerón o Livio), «perdona» los medios, por horribles que puedan parecer, incluso en términos de la ética pagana. Bruto hizo bien en matar a sus hijos: salvó a Roma. Soderini no tuvo agallas para perpetrar tales hechos y arruinó a Florencia. Savonarola, que tenía ideas sólidas sobre austeridad, fuerza moral y corrupción, pereció porque no se dio cuenta de que un profeta desarmado va siempre al cadalso.

Si es posible producir el resultado correcto con el uso de la devoción y el afecto de los hombres, así debe hacerse. De nada sirve provocar sufrimiento por el solo hecho de hacerlo. Pero si no se puede, entonces los ejemplos son Moisés, Rómulo, Teseo, Ciro, y debe emplearse el temor. No hay satanismo siniestro en Maquiavelo, nada del gran pecador de Dostoievski que va en pos del mal por el mal mismo. A la famosa pregunta de Dostoievski «¿Todo está permitido?», Maquiavelo (que para Dostoievski sería seguramente un ateo) contesta «Sí, si el fin —esto es, la persecución de los intereses básicos de la sociedad en una situación específica— no puede alcanzarse de otra forma».

Esta situación no ha sido bien entendida por algunos que declaran no ser contrarios a Maquiavelo. Figgis, por ejemplo,^[103] piensa que Maquiavelo suspendió permanentemente «la acción del *habeas corpus* para toda la raza humana», es decir que defendió actos de terrorismo porque para él la situación siempre era crítica, siempre desesperada, de modo que confundía principios políticos ordinarios con reglas necesarias, si acaso, solo en casos extremos.

Otros —tal vez la mayoría de sus intérpretes— lo vieron como el originador o cuando menos el defensor de lo que posteriormente se llamaría *raison d'état*, *Staatsräson*, *ragion di stato*: la justificación de actos inmorales cuando se llevan a cabo en apoyo del Estado en circunstancias excepcionales. Más de un estudioso ha anotado, con suficiente razón, que la noción de que los casos desesperados requieren remedios desesperados —que la «necesidad no conoce ley»—, se encuentra no solo en la Antigüedad sino igualmente en Aquino y en Dante y en otros escritores medievales, mucho antes que en Bellarmino o Maquiavelo.

Creo que estos paralelismos descansan en una profunda pero característica incompreensión de las tesis de Maquiavelo. Él no dice que mientras en situaciones normales debe prevalecer la moralidad imperante —esto es, el código ético cristiano o semicristiano—, pueden acontecer situaciones anormales en las que toda la estructura social, única en la que puede funcionar este código, se ve en peligro, y que en emergencias de esta clase están justificados actos que generalmente se consideran malvados y debidamente prohibidos.

Esta es la posición, entre otros, de aquellos que piensan que toda moralidad descansa en última instancia en la existencia de ciertas instituciones, digamos los católicos romanos, que ven la existencia de la Iglesia y del papado como indispensables para el cristianismo, o los nacionalistas que consideran que la fuerza política de una nación es la única fuerza de vida espiritual. Tales personas mantienen que esas medidas extremas y «espantosas» pueden ser justificadas, necesarias para proteger el Estado o la Iglesia o la cultura nacional en momentos de crisis agudas, dado que la ruina de estas instituciones puede dañar fatalmente la estructura indispensable de todos los otros valores. Esta es una doctrina en términos de la cual tanto católicos como protestantes, conservadores y comunistas, han defendido enormidades que hielan la sangre de los hombres comunes.

Pero no es esta la posición de Maquiavelo. Para los defensores de la *raison d'état* la única justificación de estas medidas es que son excepcionales, que son necesarias para conservar un sistema cuyo propósito es, precisamente, evitar la necesidad de tan odiosas medidas, así que la única justificación de las mismas es que terminarán con la situación que las hace necesarias. Pero para Maquiavelo estas medidas son, en cierto sentido, absolutamente normales. Sin duda se requieren solo ante la necesidad extrema; sin embargo, la vida política tiende a generar muchas de tales necesidades, de diversos grados de «extremidad»; de aquí que Baglioni, que se asustó de las consecuencias lógicas de su propia política, fuese incapaz de gobernar.

La noción de *raison d'état* implica un conflicto de valores que puede resultar un tormento para hombres sensibles y moralmente buenos. Para Maquiavelo no hay conflicto. La vida pública tiene su propia moralidad, frente a la cual los principios cristianos (o cualquier valor personal absoluto) tienden a ser un obstáculo gratuito. Esta vida tiene sus propias normas; no requiere el terror perpetuo, pero aprueba o cuando menos permite el uso de la fuerza cuando es necesaria para promover los fines de la sociedad política.

Me parece que Sheldon Wolin^[104] está en lo correcto al insistir en que Maquiavelo cree en una permanente «economía de la violencia», en la necesidad de mantener siempre en el trasfondo una consistente reserva de

fuerzas para lograr que todo ocurra de tal forma que sea posible mantener y hacer florecer las virtudes admiradas por él y por los pensadores clásicos a los que recurre. Los hombres educados en una comunidad en la que tal fuerza, o su posibilidad, se use correctamente, llevarán la vida feliz de los griegos o los romanos durante sus mejores tiempos. Los caracterizarán la vitalidad, el genio, la variedad, el orgullo, el poder, el éxito (Maquiavelo apenas habla de arte o ciencia); pero nunca serán, en algún sentido claro, una comunidad cristiana. El conflicto moral que crea esta situación molestará solo a aquellos que no están dispuestos a abandonar ninguna de las opciones, los que asumen que las dos vidas incompatibles son reconciliables.

Pero para Maquiavelo apenas vale la pena discutir las demandas de la moralidad oficial; no es posible traducirlas a la práctica social: «Si todos los hombres fueran buenos...», pero está seguro de que los hombres nunca mejorarán más allá del punto en que tienen pertinencia las consideraciones del poder. Si la moral se relaciona con la conducta humana y los hombres son sociales por naturaleza, la moralidad cristiana no puede ser la guía de una existencia social normal. Alguien tenía que decirlo; fue Maquiavelo.

Uno está obligado a elegir, y al escoger una forma de vida se renuncia a la otra. Este es el punto central. Si Maquiavelo tiene razón, si en principio (o de hecho: la frontera es imprecisa) es imposible ser moralmente bueno y cumplir con el deber tal como este fue concebido por la ética europea vigente, sobre todo cristiana, y al mismo tiempo construir Esparta o la Atenas de Pericles o la Roma republicana, o tan siquiera la de los Antoninos, se deriva una conclusión de primera importancia: la creencia de que, en principio, puede descubrirse la solución correcta, objetiva, válida, al problema de cómo deben vivir los hombres, es a su vez, en principio, falsa. Esta fue una proposición verdaderamente *erschreckend*. Permítaseme tratar de ponerla en contexto.

Una de las más profundas premisas del pensamiento político occidental es la doctrina, escasamente cuestionada durante su larga existencia, de que hay algún principio único que no solo regula el curso del sol y de las estrellas, sino que prescribe el comportamiento adecuado de todas las criaturas animadas. Los animales y los seres subracionales de todas clases

lo siguen por instinto; los seres superiores logran la conciencia de ello y son libres de abandonarlo, pero solo para su perdición. Esta doctrina, en una versión u otra, ha dominado el pensamiento europeo desde Platón; ha aparecido en diferentes formas, y ha generado muchos símiles y alegorías; en su centro está la visión de una naturaleza, razón o propósito cósmico impersonal, o de un creador divino cuyo poder ha dotado a cada una de las cosas y criaturas con una función específica; estas funciones son elementos de un armonioso todo único, y solo son inteligibles en términos del mismo.

Esto se expresó frecuentemente con imágenes tomadas de la arquitectura: un gran edificio del que cada parte ajusta de modo único en la estructura total; o del cuerpo humano, como un todo orgánico que lo abarca todo; o de la vida en sociedad, como una gran jerarquía, con Dios como el *ens realissimum* en la cúspide de dos sistemas paralelos —el orden feudal y el orden natural— que se prolonga hacia abajo de Él, y que hacia arriba lo alcanza obediente a su voluntad. O es visto como la gran cadena del ser, la analogía platónico-cristiana del árbol del mundo, Yggdrasil, que eslabona tiempo y espacio y todo lo que estos contienen. O ha sido representado con una analogía tomada de la música, como una orquesta en la que cada instrumento o grupo de instrumentos tiene su propio tono para tocar la partitura polifónica infinitamente rica. Cuando, después del siglo XVII, las metáforas armónicas remplazaron las imágenes polifónicas, ya no se concebía a los instrumentos tocando melodías específicas, sino como productores de sonidos que, aunque no pudieran ser totalmente inteligibles a un grupo dado de intérpretes (y hasta pudiesen resultar discordantes o superfluos, tomados aisladamente), contribuían al diseño total, perceptible solo desde un punto mucho más elevado.

La idea del mundo y de la sociedad humana como una estructura única, inteligible, está en la raíz de las muchas versiones diferentes de la ley natural: las armonías matemáticas de los pitagóricos, la escala lógica de las formas platónicas, el diseño genético-lógico de Aristóteles, el divino *logos* de los estoicos y de las iglesias cristianas y sus ramas secularizadas. El avance de las ciencias naturales generó más versiones de esta imagen, empíricamente concebidas, así como símiles antropomórficos: la Dama Naturaleza que ajusta las tendencias en conflicto (como en Hume y Adam

Smith), o la Señora Naturaleza, que enseña el mejor camino hacia la felicidad (como en las obras de algunos enciclopedistas franceses), la naturaleza encamada en las costumbres y hábitos reales de conjuntos sociales organizados; los símiles biológicos, estéticos, psicológicos, han reflejado las ideas dominantes de una época.

Este patrón monístico unificador está en el corazón mismo del racionalismo tradicional, religioso y ateo, metafísico y científico, trascendental y naturalista que ha sido característico de la civilización occidental. Esta es la roca sobre la que se han basado las vidas y creencias occidentales, y Maquiavelo parece haberla hendido. Un cambio tan grande no puede, desde luego, deberse a los actos de un solo individuo. Difícilmente hubiera tenido lugar en un orden social y moralmente estable; sin duda muchos otros, escépticos antiguos, nominalistas y secularistas medievales, humanistas del Renacimiento, aportaron su porción de dinamita. El propósito de este ensayo es sugerir que fue Maquiavelo quien encendió la mecha fatal.

Si preguntar cuáles son las finalidades de la vida es hacer una verdadera pregunta, debe ser posible contestarla correctamente. Pretender racionalidad en asuntos de conducta es pretender que, en principio, sea posible encontrar soluciones finales y correctas a tal cuestión. Cuando esas soluciones se discutían en periodos anteriores, solía aceptarse que cabía concebir o al menos bosquejar la sociedad perfecta, pues de otra manera, ¿qué norma podría uno usar para condenar como imperfectos los arreglos existentes? Tal vez no fuesen realizables aquí, en la tierra. Los hombres podían ser demasiado ignorantes o demasiado débiles o demasiado malvados para crearlos. O decían (algunos pensadores materialistas en los siglos que siguieron a *El príncipe*) que lo que faltaba eran medios técnicos, que nadie había descubierto todavía los métodos para vencer los obstáculos materiales hacia la edad de oro; que no estábamos lo bastante avanzados ni tecnológica ni educativa ni moralmente. Pero nunca se dijo que había algo incoherente en la noción misma.

Platón y los estoicos, los profetas hebreos, los pensadores cristianos medievales y los autores de utopías, de Moro en adelante, tenían una visión de lo que a los hombres les faltaba; afirmaban, por decirlo así, ser capaces

de medir la distancia entre la realidad y el ideal. Pero si Maquiavelo tiene razón, esta tradición —la corriente central del pensamiento— es falaz. Pues si su posición es válida resulta imposible construir siquiera la noción de tal sociedad perfecta, pues existen cuando menos dos grupos de virtudes —llamémoslas las cristianas y las paganas— que son —no meramente en la práctica sino en principio— incompatibles.

Si los hombres practican la humildad cristiana no pueden también estar inspirados por las ardientes ambiciones de los grandes fundadores clásicos de culturas y religiones; si su mirada se concentra en el mundo del más allá —si sus ideas están infectadas aunque sea formalmente con tal visión— no será probable que den todo lo que tendrían que dar para el intento de construir una ciudad perfecta. Si el sufrimiento, el sacrificio y el martirio no siempre son necesidades malas e inescapables, sino que pudieran tener valor supremo por sí mismas, las gloriosas victorias sobre la fortuna que alcanzan los audaces, los impetuosos y los jóvenes pudieran no ganarse, ni pensarse que valiera la pena ganarlas. Si solo los bienes espirituales merecen la lucha, entonces, ¿de qué vale el estudio de la *necessità* —de las leyes que gobiernan la naturaleza y las vidas humanas— por la manipulación de la cual los hombres pueden llevar a cabo cosas inauditas en las artes, en las ciencias y en la organización de la vida social?

Abandonar la persecución de metas seculares podría conducir a la desintegración y a una nueva barbarie; pero aun así, ¿es lo peor que puede suceder? Cualesquiera que sean las diferencias entre Platón y Aristóteles, o entre cualquiera de ellos y los sofistas o los epicúreos o las otras escuelas griegas de los siglos IV a. C. y posteriores, ellos y sus discípulos, los racionalistas y los empiristas europeos de la edad moderna, coincidían en que el estudio de la realidad por mentes no engañadas por las apariencias podría revelar los fines correctos en pos de los cuales debían ir los hombres, los que los volvería libres, felices, fuertes y racionales.

Algunos pensaban que todos los hombres, en todas las circunstancias, tenían un mismo fin, otros que había fines diferentes para hombres de diferentes clases o en medios históricos diferentes. A los objetivistas y universalistas se opusieron los relativistas y subjetivistas, a los metafísicos los empiristas, a los teístas los ateos. Había un profundo desacuerdo en

cuestiones morales; pero lo que ninguno de estos pensadores, ni siquiera los escépticos, sugirió jamás fue que pudieran existir fines —fines en sí mismos, en términos exclusivos de los cuales todo lo demás quedaba justificado— que fueran igualmente últimos, pero incompatibles entre sí, que pudiera no existir una norma universal única que le permitiera a alguien elegir racionalmente entre ellos.

Esta fue sin duda una conclusión profundamente desconcertante. Implicaba que si los hombres deseaban vivir y actuar consistentemente, y comprender qué metas perseguían, estaban obligados a examinar sus valores morales. ¿Qué pasaba si descubrían que estaban compelidos a elegir entre dos sistemas inconmensurables, a elegir como lo hacían, sin la ayuda de una vara de medir infalible que garantizara que una forma de vida era superior a todas las demás y podría usarse para demostrar esto a satisfacción de todos los hombres racionales? ¿Estaba implícita, tal vez, esta horrible verdad en la exposición de Maquiavelo, que ha disgustado la conciencia moral de los hombres y ha rondado desde entonces en su mente de manera tan permanente, tan obsesiva?

Maquiavelo no se lo planteó. No enfrentó problemas ni sufrimientos; no mostró señales de escepticismo ni relativismo; escogió su lado, y no manifestó interés por los valores que esta elección ignoraba o despreciaba. El conflicto entre su escala de valores y la de la moralidad convencional (*pace* Croce y los otros defensores de la interpretación del «humanista angustiado») no parece preocupar a Maquiavelo. Disgustó solo a quienes vinieron después de él y no estaban dispuestos, por un lado, a abandonar sus propios valores humanos (cristianos o humanistas) junto con todo el modo de pensar y actuar del cual estos eran parte; ni, por otro lado, a negar la validez de por lo menos la mayor parte del análisis de Maquiavelo sobre los hechos políticos, y los valores y perspectivas (en gran medida paganos) que lo acompañaban, corporizados en la estructura social que él pintó tan brillante y convincentemente.

Siempre que un pensador, no importa lo distante que esté de nuestra época y cultura, aún despierta pasión, entusiasmo o indignación, o cualquier tipo de debate intenso, suele ocurrir que haya propuesto una tesis que disgusta una *idée reçue* hondamente establecida, tesis que aquellos que

desean aferrarse a las viejas convicciones de todos modos encuentran difícil o imposible desechar o refutar. Tal es el caso de Platón, Hobbes, Rousseau, Marx. Me gustaría sugerir que es la yuxtaposición de las dos perspectivas en Maquiavelo —los dos mundos moralmente incompatibles, por decirlo así— en la mente de sus lectores, la colisión y la aguda inconformidad moral subsecuentes, lo que, a lo largo de los años, ha sido responsable de los desesperados esfuerzos por interpretar sus doctrinas a modo de representarlo como un cínico y por lo tanto, en última instancia, como un defensor superficial del poder político, o como un satánico, o como un patriota que da recetas para situaciones particularmente desesperadas que raras veces se presentan, o como un contemporizador, o como un político amargado y fracasado, o como mero vocero de verdades que siempre hemos conocido pero no nos gusta expresar, o como el ilustrado traductor a términos empíricos de antiguos principios sociales universalmente aceptados, o como un criptorrepblicano satírico (descendiente de Juvenal, precursor de Orwell), o como un frío científico, un mero tecnólogo político libre de implicaciones morales; o como un típico publicista renacentista que practica un género ahora obsoleto; o en cualquiera de los muchos otros papeles que se le han asignado antes e incluso ahora.

Maquiavelo, en todo caso, pudo haber poseído algunos de estos atributos, pero me parece que concentrarse en uno u otro como constituyente de su esencial y «verdadero» carácter es un argumento que parte de la renuencia a encarar, aún más a discutir, la incómoda verdad que descubrió inintencional, casi casualmente: que no todos los valores últimos son necesariamente compatibles entre sí; que puede haber un obstáculo conceptual (lo que solía llamarse «filosófico») y no meramente material a la noción de una solución última única que, de lograrse, crearía la sociedad perfecta.

III

Pero si tal solución no puede formularse ni aun en principio, se transforman todos los problemas políticos, y de hecho también los morales. No es una división de la política y la ética. Es el descubrimiento de la posibilidad de más de un sistema de valores, sin ningún criterio común a los sistemas entre los que se puede hacer una elección racional. No es rechazar el cristianismo en pro del paganismo (aunque Maquiavelo claramente prefirió a este último), ni al paganismo en favor del cristianismo (que, cuando menos en su forma histórica, le parecía incompatible con las necesidades básicas de los hombres normales), sino ponerlos uno junto al otro con la implícita invitación a los hombres a escoger entre una vida privada, buena, virtuosa, o una existencia social buena y exitosa, pero no ambas.

Lo que mostró Maquiavelo (al igual que Nietzsche), al que muchas veces se ensalza por arrancar las máscaras de hipocresía, revelando brutalmente la verdad, y cosas por el estilo, no es que los hombres profesen una cosa y hagan otra (aunque sin duda también lo hace ver), sino que quienes asumen que ambos ideales son compatibles, o que tal vez son uno y el mismo ideal, y no permiten que esta suposición sea puesta en duda, son culpables de mala fe (como la llaman los existencialistas, o de «falsa conciencia», para usar la fórmula marxista), como lo revela su verdadero comportamiento. Maquiavelo desenmascara no solo a la moralidad oficial —las hipocresías de la vida cotidiana— sino a uno de los fundamentos de la tradición filosófica central occidental, la creencia en la compatibilidad última de todos los valores genuinos. Él no siente desilusión. Ha hecho su elección. Parece totalmente despreocupado, apenas consciente, en realidad, de que está rompiendo con la moralidad tradicional de Occidente.

Pero lo que sus escritos han dramatizado, si no para él mismo sí para los siglos que siguieron, es esto: ¿qué razón tenemos para suponer que la justicia y la misericordia, la humildad y la *virtù*, la felicidad y el conocimiento, la gloria y la libertad, la magnificencia y la santidad, coincidirán siempre, o siquiera serán compatibles? Después de todo, la justicia poética no se llama así porque acontezca sino porque no se da con mucha frecuencia en la prosa de la vida ordinaria, donde, *exhypothesi*, funciona un tipo muy diferente de justicia: «un Estado y un pueblo son

gobernados en forma diferente que un individuo». Entonces, ¿cómo hablar de derechos indestructibles, ya sea en el sentido medieval o en el liberal? El hombre sabio debe quitarse las fantasías de la cabeza y tratar de alejarlas de la cabeza de los demás o, si son demasiado resistentes, cuando menos, como recomendaban Pareto o el Gran Inquisidor de Dostoievski, explotarlas como medio hacia una sociedad viable.

«La marcha de la historia del mundo está fuera de la virtud, el vicio o la justicia», dijo Hegel. Si se sustituye «la marcha de la historia» por «una patria bien gobernada», y se interpreta la noción de virtud de Hegel tal como la entienden los cristianos o los hombres comunes, entonces Maquiavelo es uno de los primeros en proponer esta doctrina. Como todos los grandes innovadores, no carece de antecesores. Pero los nombres de Palmieri y Pontano, y aun de Carneades y Sexto Empírico, han dejado poca huella en el pensamiento europeo.

Croce insistió, atinadamente, en que Maquiavelo no es indiferente, cínico ni irresponsable. Su patriotismo, su republicanismo, su dedicación no están en duda. Sufrió por sus convicciones. Pensaba continuamente en Florencia y en Italia, y en cómo salvarlas. Sin embargo, no son su carácter, sus dramas, su poesía, sus historias, sus actividades diplomáticas o políticas, lo que le ha dado su fama única.^[105] Ni puede esta deberse solo a su imaginación psicológica o sociológica. Con frecuencia su psicología es excesivamente primitiva. Apenas parece tener en cuenta la posibilidad de un altruismo sostenido y genuino; se rehúsa a considerar los motivos de quienes están dispuestos a luchar contra enormes desigualdades, los que ignoran la *necessità* y no temen perder su vida por una causa sin esperanza.

Su desconfianza hacia las actitudes no terrenales, los principios absolutos divorciados de la observación empírica, es fanáticamente poderosa —casi romántica— en su violencia; lo embriaga la visión del gran príncipe que mueve a los seres humanos como si fuesen teclas de un instrumento. Asume que las sociedades diferentes deben estar siempre en guerra entre sí, dado que tienen propósitos distintos. Ve la historia como un interminable proceso de competencia implacable, en la que la única meta que pueden tener los hombres racionales es lograr el éxito a ojos de sus contemporáneos y de la posteridad. Sabe hacer bajar las fantasías a tierra

pero asume, como diría Mill quejándose de Bentham, que con eso basta. Concede demasiado poco a los impulsos ideales de los hombres. No tiene ningún sentido histórico y poco sentido de la economía. No tiene ni la menor sospecha del progreso tecnológico que está a punto de transformar la vida política y social, y en particular el arte de la guerra. No entiende cómo se desarrollan y transforman individuos, comunidades o culturas. Al igual que Hobbes, asume que el argumento o motivo de la autopreservación automáticamente se impone por encima de todos los demás.

Les dice a los hombres que, por sobre todas las cosas, no sean tontos: seguir un principio que los puede llevar a la ruina es absurdo, cuando menos si se juzga con normas terrenales; menciona respetuosamente otras normas, pero no muestra interés en ellas; quienes las adoptan no podrán crear nada que perpetúe su nombre. Sus romanos no son más reales que las estilizadas figuras de sus brillantes comedias. Sus seres humanos tienen tan poca vida interior o capacidad para la cooperación o la solidaridad social que, como en el caso de las criaturas de Hobbes, no muy diferentes, es difícil ver cómo podrían desarrollar la suficiente confianza recíproca para crear un todo social duradero, aunque fuese bajo la perpetua sombra de una violencia cuidadosamente regulada.

Muy pocos podrían negar que los escritos de Maquiavelo, en particular *El príncipe*, han escandalizado a la humanidad más profunda y continuamente que cualquier otro tratado político. La razón de esto — permítaseme decirlo una vez más — no es el descubrimiento de que la política es el juego del poder; de que las relaciones políticas entre comunidades independientes y dentro de ellas involucran el uso de la fuerza y el fraude, y no tienen relación con los principios profesados por los jugadores. Este conocimiento es una idea antigua y consciente acerca de la política, tan antigua como Tucídides y Platón. Ni se debe solo a los ejemplos que ofrece sobre el éxito en la adquisición y posesión del poder; la descripción de la masacre de Sinigaglia o el comportamiento de Agátocles u Oliverotto da Fermo no es ni más ni menos horrenda que ciertos relatos similares en Tácito o en Guicciardini. La proposición de que el crimen puede pagar no es nada nuevo en la historiografía occidental.

Tampoco es meramente su recomendación de medidas inhumanas lo que tanto disgusta a sus lectores: Aristóteles había concedido mucho antes que se pueden presentar situaciones excepcionales, que los principios y las reglas podían no ser aplicables a todas las circunstancias; el consejo a los gobernantes en la *Política* es bastante duro; Cicerón es consciente de que las situaciones críticas demandan medidas excepcionales; *ratio publicae utilitatis*, *ratio status*, era algo familiar en el pensamiento de la Edad Media. «La necesidad no conoce ley» es un sentimiento tomista; Pierre de Auvernia dice en gran medida lo mismo. Harrington lo repitió en el siglo siguiente, y Hume lo aplaudió.

Ni estos ni tal vez ningún otro pensador consideró que estas opiniones fueran originales. Maquiavelo no creó la *raison d'état* ni hizo mucho uso de ella. Realzó la importancia de la voluntad, el arrojo, la destreza, a expensas de las reglas trazadas por la tranquila *ragione*, a la cual hubiesen acudido sus colegas de la *Pratiche Fiorentini* y tal vez los de los Jardines Oricellari. Eso hizo Leon Battista Alberti cuando declaró que la fortuna solo aplasta a los débiles y a los pobres; eso hicieron poetas contemporáneos; eso también, con su modo propio, hizo Pico della Mirandola en su gran apóstrofe a los poderes del hombre que, a diferencia de los ángeles, pueden transformarse de cualquier modo, y que representa la imagen ardiente que está en el corazón del humanismo europeo tanto del norte como del Mediterráneo.

Mucho más original, como se ha observado frecuentemente, es el divorcio de Maquiavelo del comportamiento político como campo de estudio de la imagen teológica del mundo, en términos de la cual este tema se discute antes (aun por Marsilio) y después de él. Sin embargo, no es su secularismo, por audaz que fuese en su día, lo que pudo haber perturbado a los contemporáneos de Voltaire o Bentham, o a sus sucesores. Lo que los conmocionó fue otra cosa.

El logro cardinal de Maquiavelo, permítaseme repetirlo, es el descubrimiento de un dilema insoluble, la inserción de un signo de interrogación permanente en la senda de la posteridad. Emana de su reconocimiento *de facto* de que fines igualmente últimos, igualmente sagrados, pueden contradecirse uno al otro; que sistemas enteros de valores

pueden sufrir un choque sin la posibilidad de un arbitrio racional, y no tan solo en circunstancias excepcionales, como resultado de una anormalidad, accidente o error —el choque de Antígona y Creón o la historia de Tristán— sino (y esto sin duda era nuevo) como parte de la situación humana normal.

Para quienes creen que esos choques son raros, excepcionales y desastrosos, la elección que hay que hacer es necesariamente una experiencia dolorosa para la cual, como ser racional, uno no puede prepararse (dado que no se aplican reglas). Pero para Maquiavelo, cuando menos en *El príncipe*, *Los discursos*, *La mandrágora*, no hay dolor. Uno escoge porque sabe lo que quiere y está dispuesto a pagar el precio. Se escoge la civilización clásica antes que el desierto tebano, Roma y no Jerusalén, digan lo que digan los sacerdotes, porque esa es su naturaleza —él no es existencialista o individualista romántico *avant la parole*— y la de los hombres en general, en todas las épocas, por doquier. Si otros prefieren la soledad o el martirio, él se encoge de hombros. Esas personas no son para él. No tiene nada que decirles, nada que discutir con ellos. Todo lo que les importa a quienes concuerdan con él, es que a tales hombres no se les debe permitir mezclarse en política o en educación o en cualquiera de los factores cardinales de la vida humana; su perspectiva los hace ineptos para tales tareas.

No quiero decir que Maquiavelo afirme explícitamente que hay un pluralismo ni aun un dualismo de valores entre los que deben hacerse elecciones conscientes. Pero esto se concluye de los contrastes que deriva de la conducta que admira y la que condena. Parece dar por hecha la obvia superioridad de las virtudes cívicas clásicas y hace a un lado los valores cristianos, así como la moralidad convencional, con una o dos frases despectivas o paternalistas, o palabras adecuadas acerca de la interpretación indebida del cristianismo.^[106] Esto preocupa o enfurece a los que están más en desacuerdo con él, sobre todo porque va contra sus convicciones sin dar la impresión de ser consciente de ello, y recomienda medios perversos como los más obviamente sensatos, algo que solo rechazarán los tontos o los visionarios.

Si lo que Maquiavelo creía es verdad, esto socava un supuesto importante del mundo occidental: que en algún punto del pasado o del futuro, en este mundo o en el próximo, en la Iglesia o en el laboratorio, en las especulaciones del metafísico, en los hallazgos del científico social, o en el corazón puro del buen hombre sencillo, habrá de encontrarse la solución final a la cuestión de cómo deberán vivir los hombres. Si esto es falso (y si se puede dar más de una respuesta igualmente válida a la pregunta, es falso) la idea del ideal humano como verdad única, objetiva, universal, se desmorona. La mera búsqueda de ese ideal se vuelve no solo utópica en la práctica, sino conceptualmente incoherente.

Sin duda se puede ver que esto resultaría insoportable para los hombres, creyentes o ateos, empiristas o aprioristas, educados en el supuesto contrario. Nada podría disgustar más a los que se criaron en religiones o, en todo caso, en un sistema moral, social o político monista, que ver que muestra una ruptura. Esta es la daga de la que habla Meinecke, y con la que Maquiavelo infligió la herida que nunca ha cerrado; aun cuando Felix Gilbert tenga razón al pensar que Maquiavelo no lleva la cicatriz de esta, pues él siguió siendo monista, aunque pagano.

Indudablemente Maquiavelo fue culpable de mucha confusión y exageración. Confundió la proposición de que los ideales últimos pueden ser incompatibles con la proposición totalmente distinta de que los ideales humanos más convencionales —basados en las ideas de ley natural, amor fraterno y bondad humana— eran irrealizables, y que los que actuaban a partir del supuesto contrario eran tontos y a veces peligrosos; y atribuía esta dudosa proposición a la Antigüedad, creyendo que había sido verificada por la historia. La primera de esas aserciones ataca la raíz de todas las doctrinas que creen en la posibilidad de alcanzar, o cuando menos de formular, soluciones finales; la segunda es empírica, un lugar común y no evidente por sí misma. Las dos proposiciones no son, en todo caso, idénticas o lógicamente conectadas.

Además, exageró bárbaramente; los tipos idealizados del griego de Pericles o del romano de la antigua república pueden ser irreconciliables con el ciudadano ideal de una comunidad cristiana (suponiendo que tal cosa fuera concebible), pero en la práctica —sobre todo en la historia a la cual

nuestro autor se acercó en busca de ejemplos, si no de pruebas— rara vez se presentan tipos puros; se pueden concebir sin demasiada dificultad intelectual mezclas y compuestos y compromisos y formas de vida comunal que no calzan en las clasificaciones, pero que ni los cristianos, ni los liberales humanistas, ni Maquiavelo se verían obligados por sus creencias a rechazar. Sin embargo, atacar e infligir un daño duradero a un supuesto central de toda una civilización es un logro de primer orden.

Maquiavelo no afirma este dualismo. Meramente da por sentada la superioridad de la *antiqua virtus* romana (lo que puede resultar muy exasperante para los que no lo hacen) sobre la vida cristiana tal como la enseña la Iglesia. Menciona unas palabras al pasar acerca de lo que podría haber llegado a ser el cristianismo, pero no espera que cambie su real carácter. Ahí deja las cosas. El que crea en la moralidad cristiana y vea a la comunidad cristiana como su personificación, pero al mismo tiempo acepte en gran parte la validez del análisis político y psicológico de Maquiavelo y no rechace la herencia secular de Roma, está en un predicamento y se enfrenta a un dilema que, si Maquiavelo tiene razón, no solo no ha sido resuelto sino que es insoluble. Este es el nudo gordiano que, de acuerdo con Vanini y Leibniz, ha amarrado el autor de *El príncipe*, un nudo que puede cortarse, pero no desatarse.^[107] A eso se deben los esfuerzos por diluir sus doctrinas, o interpretarlas a modo de arrancarles el aguijón.

Después de Maquiavelo es posible que la duda infecte a toda construcción monista. El sentido de certidumbre de que en algún lado hay un tesoro escondido —la solución final de nuestros males— y al que alguna senda debe conducir (pues en principio tiene que ser descubrible); o, para alterar la imagen, la convicción de que los fragmentos constituidos por nuestras creencias y hábitos son piezas de un rompecabezas, que (dado que hay una garantía *a priori* de esto) puede, en principio, ser resuelto, de modo que si hasta la fecha no hemos hallado la solución con la que todos los intereses se verán armonizados es solo por falta de habilidad, por estupidez o mala fortuna, esta creencia fundamental del pensamiento político de Occidente ha sido severamente sacudida. Seguramente en una época que busca certidumbres esto debería ser suficiente para comprender los

interminables esfuerzos, más numerosos hoy que nunca, para explicar *El príncipe* y *Los discursos* o para justificarlos.

Esta es la implicación negativa. Hay también una positiva y que pudiera haber sorprendido y tal vez disgustado a Maquiavelo. Mientras la verdadera meta sea un solo ideal, siempre les parecerá a los hombres que ningún medio puede ser demasiado difícil, ni el precio demasiado alto, para hacer lo que haga falta para alcanzar la meta final. Tal certidumbre es una de las grandes justificaciones del fanatismo, la compulsión, la persecución. Pero si no todos los valores son compatibles entre sí, y se debe elegir sin mejor razón de que cada valor es lo que es y nosotros lo elegimos por lo que es y no porque pueda ser mostrado en alguna escala simple como mayor que otro; si escogemos formas de vida porque creemos en ellas o porque las damos por supuestas o, al examinarlas, descubrimos que no estamos moralmente preparados para vivir de otra manera (aunque otros escojan de modo diferente); si la racionalidad y el cálculo solo pueden aplicarse a medios o fines subordinados, pero nunca a fines últimos, emerge un cuadro diferente de lo construido alrededor del antiguo principio de que hay un solo bien para los hombres.

Si solo hay una solución al enigma, el único problema es entonces, primero, cómo encontrarla, luego cómo llevarla a cabo y luego cómo convertir a los otros a la solución, por la persuasión o por la fuerza. Pero si no es así (Maquiavelo contrasta dos formas de vida, pero podría haber y, salvo para los monistas fanáticos, hay obviamente más de dos), la senda se abre al empirismo, el pluralismo, la tolerancia, el arreglo. La tolerancia es históricamente el producto de la comprensión de la irreconciliabilidad de fes igualmente dogmáticas, y de la improbabilidad práctica de la total victoria de una sobre la otra. Los que deseaban sobrevivir se dieron cuenta de que tenían que tolerar el error. Gradualmente llegaron a ver méritos en la diversidad y así se volvieron escépticos ante las soluciones definitivas en los asuntos humanos.

Pero una cosa es aceptar algo en la práctica, otra es justificarlo racionalmente. Los «escandalosos» escritos de Maquiavelo dieron inicio a este último proceso. Este fue un parteaguas de gran importancia y sus consecuencias intelectuales, para nada deseadas por su originador, fueron,

por una afortunada ironía de la historia (que algunos llaman su dialéctica) las bases del mismo liberalismo que Maquiavelo seguramente hubiera condenado como débil y falto de carácter, falto de una resuelta búsqueda del poder, de esplendor, de organización, de *virtù*, capaz de disciplinar a hombres ingobernables contra fuerzas enormes dentro de un todo enérgico. Sin embargo, él es, a despecho de sí mismo, uno de los hacedores del pluralismo, y de su —para él— peligrosa aceptación de la tolerancia.

Al romper la unidad original ayudó a que los hombres tomaran conciencia de la necesidad de hacer elecciones dolorosas entre alternativas incompatibles en la vida pública y en la privada (pues era obvio que no se podía mantener a ambas diferenciadas). Su logro es de primer orden, aunque solo fuera porque el dilema nunca ha dado paz al hombre desde que salió a la luz (sigue sin ser resuelto, pero hemos aprendido a vivir con él). Sin duda los hombres han experimentado con bastante frecuencia en la práctica el conflicto que hizo explícito Maquiavelo, quien convirtió su expresión de una paradoja en algo que se acerca al lugar común.

La espada de la cual habló Meinecke no ha perdido su filo: la herida no ha sanado. Conocer lo peor no siempre es quedar libre de sus consecuencias; de todos modos es preferible a la ignorancia. Esta es la dolorosa verdad sobre la que Maquiavelo forzó nuestra atención, no formulándola explícitamente sino, en forma tal vez más efectiva, relegando la moral tradicional, nunca criticada, al reino de la utopía. O en todo caso esto es lo que quiero sugerir. Donde existen más de veinte interpretaciones, la adición de una más no puede considerarse una impertinencia. En el peor de los casos no sería sino otro intento por resolver el problema, ahora de más de cuatrocientos años de antigüedad, que Croce, al final de su larga vida, presentó como «Una questione che forse non si chiuderà mai: la questione del Machiavelli».^[108]

Trad. de Hero Rodríguez Toro

El divorcio entre las ciencias y las humanidades

I

Mi tema es la relación entre las ciencias naturales y las humanidades, más en particular la creciente tensión entre ellas, y especialmente el momento de su gran divorcio, que había venido gestándose desde hacía algún tiempo y se hizo claro absolutamente para todos. No fue un divorcio entre «dos culturas»; ha habido muchas culturas en la historia de la humanidad, y su variedad ha tenido poco o nada que ver con las diferencias entre las ciencias naturales y las humanidades. He tratado —pero he fallado completamente— de comprender lo que se quiere decir al describir como culturas estos dos grandes campos de la investigación humana; pero parece que se les han adjudicado asuntos un tanto diferentes, y aquellos que han trabajado y están trabajando sobre el punto han perseguido distintos propósitos y métodos, algo que, para bien o para mal, llegó a hacerse explícito en el siglo XVIII.

Comienzo con una tradición en la que muchos científicos eminentes aún se sostienen: la tradición de los que creen que es posible lograr un progreso constante en toda la esfera del conocimiento humano; que en última instancia los métodos y las metas son, o deberían ser, idénticos en toda esta esfera; que la senda hacia el progreso con bastante frecuencia ha sido bloqueada por la ignorancia, la fantasía, el prejuicio, la superstición y otras formas de sinrazón; que en nuestros días hemos alcanzado un nivel en que los logros de las ciencias naturales son tales que es posible derivar su

estructura de un único grupo integrado de principios o reglas claras que, si se aplican correctamente, hacen posible un progreso posterior indefinido en el desentrañamiento de los misterios de la naturaleza.

Este acercamiento se desprende de una tradición central del pensamiento occidental que se remonta por lo menos hasta Platón. Me parece que descansa cuando menos en tres supuestos básicos: *a)* que cada pregunta genuina tiene una respuesta verdadera y solo una; todas las otras son falsas. A menos que esto sea así, la pregunta no puede ser una verdadera pregunta: en algún punto hay una confusión. Esta posición, que han hecho explícita algunos filósofos empiristas modernos, ha sido cuestionada con igual firmeza por las opiniones de sus predecesores teológicos y metafísicos, contra los cuales se han comprometido en una guerra larga e intransigente. *b)* El método que conduce a las soluciones correctas para todos los problemas genuinos es de carácter racional, y en esencia, si no en la aplicación detallada, es idéntico en todos los campos. *c)* Estas soluciones, sean descubiertas o no, son verdaderas universal, eterna e inmutablemente; verdaderas para todos los tiempos, todos los lugares y todos los hombres; como en la vieja definición de la ley natural, son *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*.

Las opiniones dentro de esta tradición, desde luego, han diferido acerca de dónde hay que buscar las respuestas; algunos pensaron que solo podían ser descubiertas por especialistas formados, digamos, en el método dialéctico platónico, o en los tipos de investigación más empíricos de Aristóteles o en los métodos de varias escuelas sofistas, o de los pensadores que trazan su descendencia desde Sócrates. Otros sostenían que tales verdades eran más accesibles a hombres de alma pura e inocente, cuyo entendimiento no había sido corrompido por sutilezas filosóficas, la complejidad de la civilización o las destructivas instituciones sociales, como, por ejemplo, sostuvieron a veces Rousseau y Tolstoi. Hubo algunos, especialmente en el siglo XVII, que creían que la única senda verdadera era la de los sistemas basados en la percepción racional (el razonamiento matemático ofrecía un ejemplo perfecto), que producía verdades *a priori*; otros hicieron descansar su fe en hipótesis confirmadas o refutadas por el experimento y la observación controlados; todavía otros preferían confiar

en lo que les parecía simple sentido común —*le bon sens*—, reforzado por la observación cuidadosa, el experimento, el método científico, pero no reemplazable por las ciencias; y se han señalado otros caminos hacia la verdad. Lo que es común a todos los pensadores de este tipo es la creencia de que solo hay un verdadero método, o combinación de métodos; y lo que no puede ser contestado así no puede ser contestado de modo alguno. La implicación de esta posición es que el mundo es un solo sistema que puede ser descrito y explicado por el uso de métodos racionales; con el corolario práctico de que si la vida del hombre tiene que ser organizada y no dejada al caos y al juego de la suerte y de la naturaleza incontrolada, solo puede serlo a la luz de tales leyes y principios.

No es sorprendente que esta opinión haya sido más sólidamente sostenida y más influyente a la hora de los grandes triunfos de las ciencias naturales —que representan, sin duda, un logro mayor, si no el mayor, de la mente humana— y especialmente, por lo tanto, en el siglo XVII, en Europa Occidental. Desde Descartes y Bacon y los seguidores de Galileo y Newton, desde Voltaire y los enciclopedistas hasta Saint-Simon y Comte y Buckle y, en nuestro mismo siglo, H. G. Wells y Bernal y Skinner y los positivistas vieneses, con su ideal de un sistema unificado para todas las ciencias, naturales y humanas, este ha sido el programa de la Ilustración moderna, y ha desempeñado un papel decisivo en la organización social, legal y tecnológica de nuestro mundo. Tal vez más pronto o más tarde esto habría de provocar una reacción de quienes creían que las construcciones de la razón y de la ciencia, de un solo sistema que lo abarcara todo, y que pretendiera explicar la naturaleza de las cosas, o quisiese ir más allá y dictar, a la luz de esto, lo que se debería hacer, ser y creer, fueran en alguna forma restrictivas, un obstáculo para su propia visión del mundo, cadenas sobre su imaginación, sus sentimientos o su voluntad, una barrera a la libertad social o política.

No es la primera vez que ocurre este fenómeno; el dominio de las escuelas filosóficas de Atenas en el periodo helenístico fue acompañado por un notable incremento de los cultos místicos y de otras formas de ocultismo y emocionalismo en los que buscaban una salida los elementos no racionales del espíritu humano. Hubo una revuelta cristiana generalizada

contra los grandes sistemas legales organizados, fuera el de los judíos o el de los romanos; hubo rebeliones medievales antinómicas contra el establecimiento escolástico y la autoridad de la Iglesia; los movimientos de este tipo, desde los cátaros hasta los anabaptistas, son prueba suficiente de ello; la Reforma fue precedida y seguida por la presencia de poderosas corrientes místicas e irracionalistas. No me demoraré en manifestaciones más recientes, en el *Sturm und Drang* alemán, en el romanticismo de principios del siglo XIX, en Carlyle, Kierkegaard y Nietzsche y el vasto espectro del irracionalismo moderno, tanto de la derecha como de la izquierda.

Sin embargo, no es de esto de lo que quiero ocuparme, sino del ataque crítico a la pretensión total del nuevo método científico de dominar el campo entero del conocimiento humano, en sus formas ya metafísicas —*a priori*—, ya empíricas-probabilísticas. Este ataque, sea que sus causas fueran psicológicas o sociales (y me inclino a creer que se debieron, cuando menos en parte, a una reacción de los humanistas, especialmente de los cristianos antimaterialistas, inclinados a la mirada interior, contra el avance todopoderoso de las ciencias físicas), se basaba a su vez en un argumento racional, y a su tiempo condujo al gran divorcio entre las ciencias naturales y las humanidades —*Naturwissenschaft* y *Geisteswissenschaft*—, divorcio cuya validez ha sido puesta en duda desde entonces y sigue siendo hasta hoy un asunto central y muy controversial.

Como todo el mundo sabe, los grandes triunfos de la ciencia natural en el siglo XVII le dieron inmenso prestigio a los seguidores del método científico. Los grandes liberadores de la época fueron Descartes y Bacon, que llevaron la oposición a la autoridad de la tradición, la fe, el dogma o la norma a todas las provincias del conocimiento y de la opinión, equipados con armas usadas durante el Renacimiento y, de hecho, desde antes. Aunque se evitó muy cautamente el desafío abierto a la creencia cristiana, el empuje general del nuevo movimiento todo lo arrastraría ante el tribunal de la razón; las más crudas falsificaciones e interpretaciones erróneas de los textos, sobre las que abogados y clérigos habían fundado sus afirmaciones, fueron expuestas por los humanistas en Italia y los reformistas protestantes en Francia; las apelaciones a la autoridad de la Biblia, o de Aristóteles o de

la ley romana, se habían encontrado con una poderosa resistencia certeramente argumentada, con base tanto en la erudición como en los métodos críticos. Descartes hizo época con su intento por sistematizar estos métodos, notablemente en su *Discurso del método* y su aplicación correspondiente en *Meditaciones*, sus dos tratados filosóficos más populares e influyentes. *El Tratado sobre el mejoramiento de la mente*, de Spinoza, su método casi geométrico en la *Ética*, sus supuestos severamente racionalistas y su lógica rigurosa en sus obras políticas y sus críticas del Antiguo Testamento, llevaron la guerra muy adentro del campo enemigo. Bacon y Spinoza, a sus diferentes maneras, buscaron eliminar los obstáculos de un pensamiento racional y claro. Bacon expuso las que consideraba las principales fuentes de engaño: los «ídolos» de «la tribu», «la madriguera», «la plaza del mercado» y «el teatro», efectos, en su opinión, de la aceptación acrítica de la prueba de los sentidos, de las propias predilecciones, de la mala comprensión de las palabras, de las confusiones engendradas por las fantasías especulativas de los filósofos, y así por el estilo. Spinoza hizo hincapié en el grado en que las emociones nublaban la razón, y conducían a odios y temores infundados que a su vez llevaban a prácticas destructivas; de Valla a Locke y Berkeley hubo frecuentes avisos y ejemplos de falacias y confusiones debidas al mal uso del lenguaje.

La tendencia general, si no universal, de la nueva filosofía fue declarar que si la mente humana podía ser liberada de dogmas, prejuicios e hipocresía, de las oscuridades organizadas y la charlatanería aristotélica de los maestros de escuela, la naturaleza podría ser vista, finalmente, en la plena simetría y armonía de sus elementos, lo que a su vez podría ser descrito, analizado y representado por un lenguaje apropiadamente lógico: el lenguaje de las ciencias matemáticas y físicas. Leibniz parece haber creído no solo en la posibilidad de construir un lenguaje perfectamente lógico, que reflejara la estructura de la realidad, sino en algo así como una ciencia general del descubrimiento. Sus opiniones se difundieron mucho más allá de los círculos filosóficos y científicos; de hecho el conocimiento teórico era concebido aún como una provincia indivisa; las fronteras entre filosofía, ciencia, crítica, teología, no estaban netamente trazadas. Había invasiones y contrainvasiones; gramática, retórica, jurisprudencia, filosofía,

hacían incursiones dentro de los campos de la erudición histórica y el conocimiento natural, y a su vez eran atacadas por estas. El nuevo racionalismo se expandió hacia las artes creativas. Así como la Royal Society de Inglaterra se declaró formalmente en contra del uso de metáforas y otras formas del habla retórica, y exigió un lenguaje llano, literal y preciso, hubo en Francia por esa época un correspondiente rechazo de la metáfora, las expresiones embellecidas y coloridas, por ejemplo en las obras de Racine y Moliere, en los versos de La Fontaine y Boileau, escritores que dominaban la escena europea; y como se sostenía que esa exuberancia perduraba en Italia, la literatura italiana fue debidamente denunciada en Francia por la impureza de su estilo. El nuevo método buscaba eliminar todo lo que no pudiera ser justificado por el uso sistemático de métodos racionales, sobre todo las ficciones de los metafísicos, los místicos, los poetas; ¿qué eran los mitos y las leyendas sino falsedades con las que las sociedades primitivas y bárbaras fueron engañadas durante su primera, desamparada infancia? En el mejor de los casos relatos fantásticos o distorsionados de acontecimientos o personas reales. Aun la Iglesia católica fue influida por el clima científico, y las grandes labores de archivo de los bolandistas y mauristas se condujeron con un espíritu semicientífico.^[1]

Fue bastante natural que la historia resultase una de las primeras víctimas de lo que podría llamarse el carácter positivista del nuevo movimiento científico. El escepticismo acerca de la veracidad histórica no era cosa nueva: Plutarco le atribuyó a Herodoto ignorancia y fantasía, así como invención maliciosa; y estos cargos contra la historia narrativa habían sido repetidos a intervalos por aquellos que preferían la certidumbre a la conjetura. El siglo XVI en particular, tal vez como resultado de la movilización de la historia dentro de las guerras religiosas por parte de las diversas facciones, vio un aumento del escepticismo y la duda. Cornelio Agripa, en 1531, se ocupa del descuido y las contradicciones de los historiadores y de sus desvergonzadas invenciones para cubrir su ignorancia o llenar los huecos del conocimiento donde no hay evidencias disponibles; del absurdo de idealizar los personajes de los principales actores de la historia. Se refiere a la deformación de los hechos debida a las pasiones de

los historiadores —anhelos, odios y temores, deseos de complacer a un mecenas, motivos patrióticos, orgullo nacional— Plutarco glorificó a los griegos comparándolos con los romanos, y en su tiempo autores polémicos alababan las virtudes de los galos sobre las de los francos, y viceversa. ¿Cómo puede emerger la verdad en estas condiciones? En la misma vena Patrizzi, a finales del siglo, declara que toda la historia finalmente descansa en evidencias de los testigos presenciales, y alega que quienes están allí probablemente están interesados en sus asuntos, y por lo tanto, tienden a ser parciales, mientras que los que pueden permitirse ser objetivos, porque son neutrales y no parte interesada, es improbable que vean la evidencia celosamente preservada por los partidarios, y tienen que depender de los informes tendenciosos de las partes interesadas.

Tal pirronismo crece con el siglo; es característico de Montaigne, Charron, La Mothe le Vayer y, desde luego, mucho más entrada la centuria y en una forma más extrema, de Pierre Bayle, para no tomar sino unos pocos ejemplos. En tanto la historia sea vista como una escuela de virtudes, cuyo propósito sea celebrar a los buenos y revelar a los malos, mostrar la maldad, mostrar el inalterable carácter de la naturaleza humana en todas las épocas, y, por doquier, ser simplemente filosofía moral y política que enseña mediante ejemplos, podría no importar mayormente que tal historia fuera o no exacta. Pero una vez que se afirma el deseo de verdad por la verdad misma, o nace algo más novedoso, el deseo de crear una ciencia avanzada —acumular conocimiento, saber más que nuestros predecesores y ser conscientes de esto— ello conduce a darse cuenta de que esto puede lograrse solo si los especialistas de reputación en la disciplina reconocen la validez de los mismos principios y métodos y pueden poner a prueba las conclusiones de los otros, tal como ha ocurrido (y sigue ocurriendo) en física, matemática o astronomía y en todas las nuevas ciencias. Esta nueva perspectiva es la que hace tan precarias las pretensiones de considerar a la historia como una provincia del conocimiento.

El ataque más formidable vino en buena medida de Descartes. Sus opiniones son bien conocidas: la verdadera ciencia descansa en premisas axiomáticas, de las cuales, mediante el uso de reglas racionales, se pueden sacar conclusiones irrefutables; así procedemos en geometría, en álgebra, en

física. ¿Dónde están los axiomas, las reglas de transformación, las conclusiones inescapables en los escritos históricos? El progreso del verdadero conocimiento es el descubrimiento de verdades eternas, inalterables, universales; cada generación de buscadores de la verdad se yergue sobre los hombros de sus predecesores y comienza donde estos acabaron, añadiendo lo suyo a la creciente suma del conocimiento humano. Claramente este no es el caso de los textos de historia ni, por cierto, del campo de las humanidades en general. ¿Dónde, en esta provincia, está el edificio único y siempre creciente de la ciencia? Un niño sabe hoy más geometría que Pitágoras; ¿qué conocen nuestros más grandes eruditos actuales de la antigua Roma que no haya sabido la sirvienta de Cicerón? ¿Qué han añadido? ¿Cuál es entonces la utilidad de todas estas sabias labores? Descartes implica que no desea evitar que el hombre se complazca en este pasatiempo —puede resultarle agradable usar así su ocio—; no es peor, dice, que aprender algún dialecto raro, como el suizo o el bajo bretón; pero no es una ocupación para nadie que esté seriamente preocupado por la acumulación del conocimiento. Malebranche rechaza la historia como chisme; a esto hacen eco otros cartesianos; aun Leibniz, que compuso una obra histórica de importancia, hace una defensa convencional de la historia como un medio de satisfacer la curiosidad acerca de los orígenes de familias o estados, y como una escuela de moral. Su inferioridad ante las matemáticas, la filosofía fundada sobre las matemáticas y las ciencias naturales, y los otros descubrimientos de la razón pura, debe ser obvia para todos los hombres que piensan.

Estas actitudes, desde luego, no acabaron con los estudios históricos. Los métodos de investigación habían avanzado muchísimo desde mediados del siglo, especialmente por el uso de las antigüedades. Monumentos, documentos legales, manuscritos, monedas, medallas, obras de arte, literatura, edificios, inscripciones, baladas populares, leyendas, podían emplearse como ayuda, y algunas aun como sustitutos de la dudosa historia narrativa. Los grandes juristas del siglo, Budé, Alciati, Cujas, Dumoulin, Hotmann, Baudouin y sus discípulos, y en el siglo siguiente Coke y Matthew Hale en Inglaterra, Vrancfik en los Países Bajos, De Gregario en Italia y Sparre en Suecia, llevaron a cabo importantes trabajos de

reconstrucción de textos legales, tanto romanos como medievales. La escuela de historiadores universales en Francia —Pasquier, Le Roy, Le Caron, Vignier, Le Popelinière y también el docto Bodin— originaron, cuando menos, la concepción de historia cultural;^[2] y fueron seguidos en el siglo xvii por autores como el abate de Saint Réal, Dufresnoy, Charles Sorel, el padre Gabriel Daniel y, desde luego, Boulanvilliers y Fénelon. Estos primeros esquemas de historia cultural, y en particular la creciente conciencia de las diferencias entre distintas sociedades, épocas, civilizaciones, más que las similitudes, fueron un paso nuevo que, a su debido tiempo, revolucionó las nociones históricas. No obstante sus sustentadores demostraron una mayor propensión a denunciar la erudición inútil y a elaborar programas de lo que deberían hacer los historiadores que a indicar métodos precisos para desarrollar estas tareas o, de hecho, a llevarlas a cabo. Mucho de esto fue metahistoria o teorías de la historia, más que escritos históricos concretos. Más aún, el modelo científico (o «paradigma») que dominó el siglo, con su fuerte implicación de que solo lo que era cuantificable o cuando menos medible —aquello a lo que en principio podían aplicársele métodos matemáticos— era real, reforzó marcadamente la antigua convicción de que para cada pregunta había solo una verdadera respuesta, universal, eterna, inmutable; era o parecía ser así en matemáticas, física, mecánica y astronomía, y pronto lo sería en química, botánica, zoología y otras ciencias naturales, con el corolario de que el criterio más confiable de la verdad objetiva era la demostración lógica, o la medición o por lo menos una aproximación a esto.

La teoría política de Spinoza es un buen ejemplo de este abordaje; él supone que la respuesta racional a la pregunta de cuál es el mejor gobierno para los hombres es, en principio, descubrible para cualquiera, en cualquier parte y en cualesquiera circunstancias. Si los hombres no han descubierto antes estas soluciones eternas debe ser a causa de la debilidad, o el oscurecimiento de la razón por la emoción, o tal vez por la mala suerte; presumiblemente las verdades de las que suponía estaba dando una demostración racional podían haber sido descubiertas y aplicadas por la razón humana en cualquier época, de modo que la humanidad se hubiera ahorrado muchos males. Hobbes, un empirista, pero asimismo dominado

por un modelo científico, también presupone esto. La noción de tiempo, cambio, desarrollo histórico, no afecta estas opiniones. Además, estas verdades, al ser descubiertas, aumentarán el bienestar humano. En consecuencia el motivo de la búsqueda no es la curiosidad o el deseo de conocer la verdad en cuanto tal, meramente como utilitaria, como la promoción de una mejor vida sobre la tierra haciendo al hombre más racional y por lo tanto más sabio, más justo, virtuoso y feliz. Los fines del hombre están dados ya sea por Dios o por la naturaleza. La razón, liberada de sus trabas, descubrirá lo que son; lo único necesario es encontrar los medios correctos para su logro.

Este es el ideal desde Francis Bacon hasta H. G. Wells y Julian Huxley, y el de muchos que, en nuestros días, creen en los acuerdos morales y políticos basados en una teoría científica de la sociología y la psicología. La figura más famosa en todo este movimiento, no en el de la ciencia misma sino en la aplicación de sus descubrimientos a las vidas de los hombres, y de hecho su más talentoso propagandista, fue Voltaire. Su primero y más fuerte opositor fue el filósofo napolitano Giambattista Vico. El contraste entre sus opiniones podría servir para arrojar luz sobre la diferencia radical de actitudes que acarrearón una división crucial de los caminos.

II

Voltaire es la figura central de la Ilustración porque aceptó sus principios básicos y usó todo su incomparable ingenio, energía, habilidad literaria y brillante malicia para propagar estos principios y causar estragos en el campo enemigo. El ridículo mata con más seguridad que la indignación salvaje, y Voltaire probablemente hizo más por el triunfo de los valores de la civilización que ningún otro escritor. ¿Cuáles eran esos principios? Permítaseme repetir la fórmula una vez más: hay verdades eternas, intemporales, idénticas en todas las esferas de la actividad humana, ya sea moral o política, social o económica, científica o artística; y hay solo

una manera de reconocerlas: por medio de la razón, que Voltaire interpretó no como un método deductivo de lógica o matemáticas, que era algo demasiado abstracto y sin relación con los hechos y necesidades de la vida diaria, sino como *le bon sens*, el buen sentido que, aunque tal vez no pueda conducir a la absoluta certidumbre, logra un grado de verosimilitud o probabilidad absolutamente suficiente para los asuntos humanos, para la vida pública y privada. No muchos hombres están dotados de esta excelente facultad, pues la mayoría parecen ser incurablemente estúpidos, pero esos pocos que la poseen son responsables de los mejores momentos de la humanidad. Todo lo que hay de valioso en el pasado son esos mejores momentos; solo de ellos podemos aprender cómo hacer hombres buenos, esto es, sensatos, racionales, tolerantes o, en todo caso, menos brutales, estúpidos y crueles; cómo hacer leyes y gobiernos que promuevan la justicia, la belleza, la libertad y la felicidad y disminuyan la brutalidad, el fanatismo, la opresión de que está llena la mayor parte de la historia de la humanidad.

La tarea de los historiadores modernos es clara: describir y celebrar esos momentos de elevada cultura y contrastarlos con la oscuridad reinante, las edades bárbaras de la fe, el fanatismo y los actos crueles y estúpidos. Para ello deben prestar más atención que los antiguos a «costumbres, leyes, maneras, comercio, finanzas, agricultura, población», y también al negocio, la industria, la colonización y el desarrollo del gusto. Esto es mucho más importante que los relatos de guerras, tratados, instituciones políticas, conquistadores, tablas dinásticas, asuntos públicos, a los que los historiadores, hasta ahora, han dado la mayor importancia. Nos cuenta Voltaire que *Madame du Châtelet* le dijo: «¿Qué sentido tiene para una francesa como yo... saber que en Suecia Egil sucedió al rey Haquin; o que Otman fue hijo de Ortugul?». Tenía toda la razón; el propósito del trabajo que él escribió ostensiblemente para la ilustración de esta dama (el famoso *Essai sur les mœurs*) es, por lo tanto, no «saber en qué año un príncipe, que no merece ser recordado, sucedió a otro príncipe bárbaro de alguna nación primitiva». «Deseo mostrar cómo llegaron a existir las sociedades humanas, cómo se vivió la vida doméstica, qué artes se cultivaron, más que volver a contar la vieja historia de desastres y desgracias... esos ejemplos familiares

de la malicia y la depravación humanas». Intenta volver a narrar los logros de «el espíritu humano en la más ilustrada de las épocas», pues solo lo que es digno de mención es digno de la posteridad.

La historia es un desierto árido con pocos oasis. Solo hay cuatro grandes épocas en Occidente en las que el espíritu humano se eleva a su total estatura y crea civilizaciones de las que puede estar orgulloso: la época de Alejandro, en la que incluye la época clásica de Atenas; la época de Augusto, en la que incluye la República romana y el imperio en su culminación; Florencia durante el Renacimiento, y la época de Luis XIV en Francia. Voltaire asume que son civilizaciones elitistas, impuestas sobre las masas por oligarquías ilustradas, por la falta de valor y raciocinio de aquellas, que solo quieren ser divertidas y engañadas, y así son presa natural de la religión, es decir, para él, superstición abominable. «Solo los gobiernos pueden... elevar o disminuir el nivel de las naciones».

El supuesto básico es, desde luego, que las metas perseguidas en estas cuatro grandes culturas son en última instancia las mismas: la verdad, la luz, son iguales en cualquier parte, y es erróneo considerar que tienen miríadas de formas. Más aún, es absurdo confinar el examen a Europa y esa porción del Cercano Oriente de la que brotan poco más que las crueldades, el fanatismo y las creencias faltas de sentido de judíos y cristianos que, pese a lo que Bossuet trate de demostrar, eran y siguen siendo enemigos de la verdad, el progreso y la tolerancia. Es absurdo ignorar el enorme y pacífico reino de China, gobernado por mandarines ilustrados, o India, o Caldea u otras partes del mundo que solo la absurda vanidad de la Europa cristiana excluye de la órbita de la historia. El propósito de la misma es impartir verdades instructivas, no satisfacer la curiosidad ociosa, y esto solo puede llevarse a cabo estudiando las cimas de los logros humanos, no los valles. El historiador no debería difundir fábulas, como Herodoto, que parece una vieja que les cuenta cuentos a los niños, sino enseñarnos nuestros deberes sin dar la impresión de hacerlo, pintando para la posteridad no los actos de un hombre aislado sino el progreso del espíritu humano en las épocas más ilustradas. «Si lo único que puede decirnos es que un bárbaro sucedió a otro bárbaro en las riberas del Oxo o del Ijartes, ¿cuán útil le resultará al público?». ¿Por qué deberíamos interesarnos en el hecho de que «Quancum

sucedió a Kincum y Kincum sucedió a Quancum»? No deseamos conocer la vida de Luis el Gordo o Luis el Obstinado, ni aun la del bárbaro Shakespeare o el tedioso Milton, sino los logros de Galileo, Newton, Tasso, Addison; ¿quién quiere saber acerca de Salmanasar de Mardokempad? Los historiadores no deben atiborrar la mente de sus lectores con relatos de guerras religiosas u otras estupideces que degradan a la humanidad, a menos que sea para mostrar cuán bajo pueden hundirse los seres humanos; las historias de Felipe II de España o de Cristián de Dinamarca son relatos precautorios para prevenir a la humanidad de los peligros de la tiranía; o si, como Voltaire mismo, se escribe una vivaz y entretenida biografía de Carlos XII de Suecia, es con el único fin de apuntar a los hombres los peligros de una vida de imprudente aventura. Lo que sí vale la pena saber es por qué el emperador Carlos V no sacó más ventaja a su captura del rey Francisco I de Francia; o cuál fue el valor de unas finanzas sólidas para Isabel de Inglaterra, o Enrique IV o Luis XIV de Francia, o la importancia de la política *dirigiste* de Colbert comparada con la de Sully. Por lo que toca a los horrores también deberán ser detallados si es que queremos evitar otra noche de san Bartolomé u otro Cromwell.

La tarea del historiador, dice una y otra vez, es relatar los logros de esos períodos lamentablemente raros en los que florecieron las artes y las ciencias y se hizo producir a la naturaleza para las necesidades, la comodidad y los placeres de los hombres. Meinecke describió atinadamente a Voltaire como «el banquero de la Ilustración», el contador de sus logros, una especie de anotador en la competencia de la luz contra las tinieblas, de la razón y la civilización contra la barbarie y la religión, la Atenas y la Roma de los césares virtuosos contra Jerusalén y la Roma de los papas, Julián el Apóstata contra Gregorio Nacianceno. Pero ¿cómo vamos a decir lo que realmente ocurrió en el pasado? ¿No había Pierre Bayle arrojado terribles dudas sobre la autenticidad de determinados informes de hechos, y mostrado cuán infieles y contradictorias pueden ser las pruebas históricas? Es posible, pero no son los hechos precisos los que importan, de acuerdo con Voltaire, sino el carácter general de una época o una cultura. Los actos de hombres solos son de escasa importancia, y el carácter individual es demasiado difícil de dilucidar; cuando apenas podemos decir cómo era el

carácter de Mazarino, ¿cómo podríamos decir algo acerca de los antiguos? «Alma, carácter, motivos dominantes, toda esa suerte de cosas es un caos impenetrable que nunca puede ser captado con certidumbre. Quien después de siglos trate de desanudar este caos simplemente lo aumenta».

¿Cómo, entonces, vamos a recuperar el pasado? Por la luz de la razón natural: le *bon sens*. «Todo lo que no esté de acuerdo con la ciencia natural, con la razón, con la naturaleza (*trempe*) del corazón humano, es falso». ¿Por qué molestarnos con los delirios de los salvajes y las invenciones de los bribones? Sabemos que los monumentos son «mentiras históricas» y «que no hay un solo templo o colegio de sacerdotes, ni una sola fiesta de la Iglesia, que no se origine en alguna estupidez». El corazón humano es el mismo en todas partes, y el buen sentido basta para hallar la verdad.

Le bon sens le fue muy útil a Voltaire; lo capacitó para desacreditar mucha propaganda clerical y muchos absurdos ingenuos y pedantes. Pero también le dijo que los imperios de Babilonia y Asiria no pudieron haber coexistido puerta con puerta en un espacio tan confinado; que las leyendas de las prostitutas del templo eran claras tonterías; que Ciro y Creso eran seres de ficción; que Temístocles no pudo haber muerto por beber sangre de buey; que Belus y Ninus no podían haber sido reyes babilonios pues la terminación «-us» no es babilónica; que Jerjes no había azotado el Helesponto. El diluvio es una fábula absurda, pues las conchas halladas en las cimas de las montañas pudieron haberse caído de los sombreros de los peregrinos. Por otra parte no halló dificultad en aceptar la realidad de sátiros, faunos, el Minotauro, Zeus, Teseo, Hércules o la jornada de Baco a India, y aceptó alegremente un fantasioso clásico indio, el *Ezour-Veidam*. Sin embargo, no cabe duda de que Voltaire expandió el campo del interés propiamente histórico más allá de la política, la guerra, los grandes hombres, insistiendo en «la necesidad de describir cómo vivieron, durmieron, vistieron y escribieron los hombres», sus actividades sociales, económicas y artísticas. Jacques Coeur era más importante que Juana de Arco. Se quejó de que Pufendorf, que había tenido acceso a los archivos estatales de Suecia, no nos hubiera dicho nada de los recursos naturales del país, las causas de su pobreza, qué parte desempeñó en las invasiones de los godos al imperio romano; estas son demandas nuevas e importantes.

Voltaire denunció el europocentrismo; bosquejó la necesidad de una historia social, económica, cultural, que, aun cuando él mismo no llevara a cabo su programa (sus propias historias son maravillosamente legibles pero de carácter en gran medida anecdótico, sin un real intento de síntesis), estimuló el interés de sus sucesores en un campo más vasto. Al mismo tiempo devaluó la naturaleza histórica de la historia, pues sus intereses son morales, estéticos, sociales; como *philosophe* es en parte moralista, en parte turista y *feuilletoniste*, y totalmente periodista, si bien de una incomparable genialidad. No reconoce, ni siquiera como historiador —o catalogador— de la cultura la multiplicidad y relatividad de valores en diferentes tiempos y lugares, o la dimensión genética en la historia; la noción de cambio y crecimiento le es en gran parte ajena. Para Voltaire solo hay épocas brillantes u oscuras, y la oscuridad se debe a los crímenes, locuras e infortunios de los hombres. A este respecto es mucho menos histórico que algunos de sus predecesores del Renacimiento. Ve la historia, en términos amplios, de un modo flojo, como una acumulación de hechos, casualmente conectados, cuyo objetivo es mostrar a los hombres bajo qué condiciones estos propósitos centrales, que la naturaleza ha implantado en el corazón de cada individuo, pueden realizarse mejor; quiénes son los enemigos del progreso y cómo serán derrotados. Por eso es probable que Voltaire hiciera más que nadie para determinar toda la dirección de la Ilustración; Hume y Gibbon estaban poseídos por el mismo espíritu.

Hasta que la reacción contra la clasificación de toda la experiencia humana en términos de valores absolutos e intemporales —reacción que principió en Suiza e Inglaterra, entre críticos e historiadores de literatura griega y hebrea y, penetrando a Alemania, creó la gran revolución intelectual de la que Herder fue el apóstol más influyente— hubo historia como la entendemos hoy. De todos modos es a Voltaire, Fontenelle y Montesquieu (quien, contrariamente a la opinión aceptada, no estaba menos convencido de la naturaleza absoluta e intemporal de los fines humanos últimos, por mucho que medios y métodos pudieran variar de clima a clima) a quienes debemos las ramas más científicas de los escritos históricos posteriores: historia económica, historia de la ciencia y la tecnología, sociología histórica, demografía, todas las esferas del conocimiento del

pasado que deben su existencia a técnicas cuantitativas, estadísticas u otras. Pero la historia de la civilización a la que Voltaire supuso que estaba dando inicio fue creada finalmente por los alemanes, que lo consideraban el archienemigo de todo lo que ellos tenían por valioso.

Sin embargo, aun antes de la Contra-Ilustración de los suizos, los ingleses y los alemanes, cobró cuerpo una nueva concepción del estudio de la historia. Fue de carácter antivolteriano y su autor fue un oscuro napolitano de quien Voltaire casi con seguridad nunca había sabido; y si hubiera sabido lo hubiese tratado con desdén.

III

Giambattista Vico nació en Nápoles en 1668 y vivió allí o en sus alrededores hasta su muerte en 1744. Verdadero ejemplo del pensador solitario, durante toda su larga vida fue poco conocido. Fue educado por sacerdotes, trabajó algunos años como tutor privado, llegó a ser profesor menor de retórica en la Universidad de Nápoles, y después de muchos años de componer inscripciones, panegíricos en latín y biografías laudatorias para los ricos y los grandes, a fin de poder incrementar su magro ingreso, fue premiado en los últimos años de su vida con el nombramiento de historiógrafo oficial del virrey austriaco de Nápoles.

Estaba empapado en la literatura del humanismo, en los autores y las antigüedades clásicos, y especialmente en jurisprudencia romana. Su mente no era analítica o científica sino literaria e intuitiva. Nápoles, bajo el dominio español y austriaco, no estaba a la vanguardia del nuevo movimiento científico; si bien contaba con científicos experimentales, también actuaban la Iglesia y la Inquisición. Si acaso, el Reino de las Dos Sicilias era un lugar algo marginal, y Vico, que por inclinación era un humanista religioso con una rica imaginación histórica, no simpatizaba con el gran movimiento científico materialista determinado a barrer las últimas reliquias de la metafísica escolástica. No obstante, en su juventud cayó bajo

el imperio de las nuevas corrientes de pensamiento; leyó a Lucrecio y, a pesar de su fe cristiana, conservó toda su vida la concepción epicúrea del gradual desenvolvimiento humano desde los principios primitivos y semibestiales. Influido por el todopoderoso movimiento cartesiano, comenzó por creer que la matemática era la reina de todas las ciencias. Pero evidentemente algo en él se rebelaba contra esto. En 1709, a la edad de 40 años, en una conferencia inaugural con la que los profesores de la Universidad de Nápoles estaban obligados a principiar cada año académico, hizo pública una apasionada defensa de la educación humanista: la mente humana (*ingenia*) era conformada por el lenguaje —las palabras y las imágenes— que les era legado, así como su mente, a su vez, conformaba sus modos de expresión; la búsqueda de un estilo llano, neutral, como el intento de preparar al joven exclusivamente a la seca luz del método analítico cartesiano, tendía a despojarlos del poder de su imaginación. Vico defendía la rica, tradicional «retórica» italiana, heredada de los grandes humanistas del Renacimiento, contra el estilo austero desinflado de los franceses nacionalistas y modernistas, influidos por la ciencia.

Es evidente que siguió dándole vueltas a los dos métodos opuestos, pues al siguiente año llegó a una conclusión verdaderamente sorprendente: la matemática era sin duda, como siempre se había declarado, una disciplina que conducía a proposiciones de validez universal, absolutamente claras, irrefutables. Pero esto no se debía a que el lenguaje de la matemática fuera un reflejo de la estructura básica e inalterable de la realidad, como sostuvieron los pensadores desde los días de Platón y aun de Pitágoras, sino porque la matemática no era un reflejo de nada. No era un descubrimiento sino una invención humana; a partir de definiciones y axiomas de su propia elección, los matemáticos, por medio de reglas de las cuales ellos u otros hombres eran autores, podían llegar a conclusiones que en efecto se deducen de modo lógico, porque las reglas, definiciones y axiomas hechas por el hombre hacían que fuera así. La matemática era una especie de juego (aunque Vico no la llama así), en el que las cuentas y las reglas eran hechura humana; los movimientos y sus implicaciones eran exactos, es verdad, pero a costa de no describir nada; se trataba de un juego de abstracciones controladas por sus creadores. Una vez que este sistema se

aplicó al mundo natural —como por ejemplo en la física o la mecánica— produjo verdades importantes, pero en tanto que la naturaleza no había sido inventada por el hombre, tenía sus propias características y no se podía, como a los símbolos, manipularla libremente, las conclusiones se hacían menos claras, ya no conocibles en su totalidad. La matemática no era un sistema de leyes que rigen la realidad, sino un sistema de reglas, en términos del cual era útil generalizar, analizar y predecir acerca del comportamiento de las cosas en el espacio.

Aquí Vico hacía uso de una antigua proposición escolástica, cuando menos tan vieja como san Agustín: que solo se podía conocer por completo lo que uno mismo había hecho. Un hombre podía comprender totalmente su propia construcción intelectual o poética, una obra de arte o un plan, porque él mismo lo había hecho y por lo tanto le resultaba transparente; todo en ello había sido creado por su intelecto y su imaginación. De hecho Hobbes había afirmado más o menos lo mismo en el caso de las constituciones políticas. Pero el mundo —la naturaleza— no había sido hecho por los hombres, por lo tanto solo Dios, que lo había creado, podía conocerlo absolutamente. La matemática parecía un logro tan maravilloso precisamente porque era, en su totalidad, una obra humana, lo más cercano a la creación divina que el hombre podía alcanzar. Y hubo en el Renacimiento quienes hablaban así también del arte; y decían el artista era un creador *quasi deus* de un mundo imaginario creado en paralelo al mundo real, y el artista, el dios que lo había creado, lo conocía absolutamente. Pero acerca del mundo de la naturaleza externa había algo opaco: los hombres podían describirlo, podían decir cómo se comportaba en diferentes situaciones y relaciones, podían ofrecer hipótesis acerca del comportamiento de sus constituyentes, de los cuerpos físicos y cosas por el estilo, pero no podían decir por qué —por qué razón— era como era y se comportaba como lo hacía; solo quien lo hizo, es decir, Dios, lo sabía; los hombres no tenían más que una vista externa, por decirlo así, de lo que acontecía en el escenario de la naturaleza. Podían conocer «desde dentro» solo lo que ellos habían hecho, y nada más. Mientras mayor sea el elemento hecho por el hombre en cualquier objeto de conocimiento, más transparente será a la contemplación humana; mientras mayor sea el ingrediente de la

naturaleza externa, más opaco e impenetrable resulta a la comprensión humana. Había una brecha insalvable entre lo hecho por el hombre y lo natural, lo construido y lo dado. Todas las partes del conocimiento humano podían ser clasificadas mediante esta escala de inteligibilidad relativa.

Diez años más tarde Vico dio un paso radical; existía un campo de conocimiento, además del de las construcciones hechas obviamente por el hombre —obras de arte o esquemas políticos, o sistemas legales y, de hecho, todas las disciplinas fijadas mediante reglas— que los seres humanos podían conocer desde dentro: la historia humana, pues esta también había sido hecha por ellos. La historia humana no consistía meramente en cosas y acontecimientos y sus presencias y secuencias (incluyendo las de los organismos humanos vistos como objetos naturales), como en el caso del mundo externo; era el relato de las actividades humanas, de lo que los hombres hicieron y pensaron y sufrieron, de por qué lucharon, a qué se dirigieron, aceptaron, rechazaron, concibieron, imaginaron, a qué se orientaron sus sentimientos. Estaba relacionada por lo tanto con los motivos, propósitos, esperanzas, temores, amores y odios, celos, ambiciones, aspectos y visiones de la realidad; con las formas de ver y modos de actuar y crear de individuos y de grupos. Estas actividades las conocíamos directamente porque estábamos involucrados en ellas como actores, no como espectadores. Por lo tanto había un sentido en el que sabíamos más acerca de nosotros mismos que respecto al mundo externo; cuando estudiamos, por ejemplo, el derecho romano o las instituciones romanas, no estamos contemplando objetos de la naturaleza, de cuyos propósitos, si tenían alguno, no podíamos saber nada. Debíamos preguntarnos qué estaban haciendo esos romanos, qué se esforzaban por hacer, cómo vivían y pensaban, qué clase de relaciones con otros hombres estaban ansiosos de promover o frustrar. No podíamos preguntarles esto a los objetos naturales; sería ocioso preguntar qué estaban *haciendo* las vacas, los árboles o las piedras, o las moléculas o las células; no tendríamos razones para suponer que todos ellos perseguían un propósito; o si lo hacían no podíamos saber cuáles eran; dado que no los creamos, no podíamos tener una divina vista «interior» de qué fines, si acaso, perseguían o habían creado para cumplirlos. Había, por lo tanto, un claro sentido en el que

nuestro conocimiento era superior, cuando menos en clase, acerca del comportamiento intencional —esto es, la acción—, a nuestro conocimiento del movimiento o la posición de los cuerpos en el espacio, el campo de los magníficos triunfos de la ciencia del siglo xvii. Lo que nos resultaba opaco cuando contemplábamos el mundo externo era, si no absolutamente transparente, sí mucho más cuando nos contemplábamos a nosotros mismos. Por lo tanto era una especie de perversa autonegación aplicar las reglas y leyes de la física u otras ciencias naturales al mundo de la mente, de la voluntad y del sentimiento; pues al hacerlo nos estábamos vedando gratuitamente mucho de lo que podíamos conocer.

Si el mundo inanimado se revistió falsamente de antropomorfismo, con mentes y voluntades humanas, era presumible que había un mundo al cual era propio dotar precisamente con tales atributos; es decir, el mundo del hombre. En consecuencia, una ciencia natural de los hombres tratados como entidades puramente naturales, igual que ríos y plantas y piedras, descansaba sobre un error cardinal. Con respecto a nosotros mismos éramos observadores privilegiados con una perspectiva «interna»; ignorarla en favor del ideal de una ciencia unificada de todo lo que hay, de un método de investigación único, universal, era insistir en una empecinada ignorancia, en nombre de un dogma materialista, de lo único que podía conocerse. Sabemos lo que se quiere decir por acción, propósito, esfuerzo para lograr algo o para entender algo; conocemos estas cosas a través de la conciencia directa de ellas. Poseemos conciencia de nosotros mismos. ¿Podemos decir también qué persiguen otros? Vico nunca nos dice directamente cómo se logra esto, pero parece dar por sentado que el solipsismo no necesita refutación; y más aún, que nos comunicamos con otros porque podemos entender de algún modo directo, con más o menos éxito, el propósito y la significación de sus palabras, sus gestos, sus signos y símbolos; pues si no hubiera comunicación no habría lenguaje, ni sociedad, ni humanidad. Pero aun si esto se aplica al presente y a los vivos, ¿se aplica también al pasado? ¿Podemos entender los actos, los pensamientos, las actitudes, las creencias explícitas e implícitas, los mundos de pensamiento y sentimiento de las sociedades muertas y desaparecidas? Si es así, ¿cómo se logra? La

respuesta de Vico a este problema es tal vez la más audaz y la más original de sus ideas.

Declaró que había tres grandes puertas que conducían hacia el pasado: el lenguaje, los mitos y los ritos, esto es, el comportamiento institucional. Hablamos de modos metafóricos de expresión. Los teóricos de la estética de su tiempo (nos dice Vico) ven esto simplemente, cuando mucho, como embellecimiento, como una forma elevada de hablar usada por los poetas como mecanismo deliberado para darnos placer o conmovernos en formas particulares, o maneras ingeniosas de transmitir verdades importantes.^[3] Esto se basa en el supuesto de que lo que se expresa metafóricamente podría ser expresado, cuando menos en principio, en prosa llana, literal, aunque tal vez resultara tedioso y no nos daría el placer creado por el discurso poético. Pero, sostiene Vico, si alguien lee expresiones primitivas (las antigüedades griegas y latinas, que eran lo que mejor conocía, le proporcionaban la mayoría de sus ejemplos) pronto se daría cuenta de que lo que llamamos discurso metafórico es el modo natural de expresión de esos hombres primitivos. Cuando decimos que nos hierve la sangre, esto podría usarse como una metáfora convencional de la cólera, pero para el hombre primitivo la cólera le daba literalmente la sensación de que la sangre le hervía dentro; cuando hablamos de los dientes del arado, o la boca de los ríos, o los labios del vaso, son metáforas muertas o, en el mejor de los casos, artificios deliberados que intentan producir cierto efecto sobre el auditor o el lector. Pero para nuestros remotos antepasados los arados realmente parecían tener dientes; los ríos, para ellos seres semianimados, tenían bocas; la tierra estaba dotada de cuellos y gargantas, venas de metales y minerales, la tierra tenía entrañas, los robles corazones, los cielos sonreían o se ponían ceñudos, los vientos se encolerizaban, la naturaleza toda estaba viva y activa. Gradualmente, conforme variaba la experiencia humana, este hablar natural en una época, y al que Vico llamó poético, perduró en el habla común como giros cuyos orígenes habían sido olvidados o cuando menos ya no se sentían, o se usaban, como convenciones u ornamentos por versificadores sofisticados. Las formas de hablar expresan clases específicas de visión; no hay un habla «literal», universal, que denote una realidad intemporal. Antes que el lenguaje

«poético» los hombres usaron jeroglíficos e ideogramas que proporcionaban una visión del mundo muy diferente de la nuestra; Vico afirma que cantaron antes de hablar, hablaron en verso antes de hablar en prosa, como quedó claro por el estudio de la clase de signos y símbolos que usaban y los tipos de uso que hicieron de ellos.

La tarea de quienes deseen comprender qué clase de vida han tenido en el pasado sociedades diferentes de las propias consiste en entender su mundo; esto es, concebir qué clase de visión del mundo deben de haber tenido los hombres que usaron una clase particular de lenguaje para que este fuese expresión natural de aquella. La dificultad de esta tarea queda muy en claro con el lenguaje mitológico que cita Vico. El poeta romano dice «Jovis omnia plena». ¿Qué quiere decir esto? Jove —Júpiter— es para nosotros el padre de los dioses, un barbado tonante, pero la palabra también quiere decir cielo o aire. ¿Cómo puede «todo» estar «lleno» de un tonante barbado o del padre de los dioses? Sin embargo, así es, evidentemente, como hablan los hombres. Por lo tanto debemos preguntarnos a nosotros mismos cómo tiene que haber sido el mundo para aquellos para los cuales tal uso del lenguaje, que es casi carente de sentido para nosotros, tenía un significado. ¿Qué pudo haber querido decir hablar de Cibeles como de una mujer enorme y, al mismo tiempo, como de la tierra toda; de Neptuno como de una deidad marina barbada que blande un tridente y también como todos los mares y los océanos del mundo? Así Heracles es un semidiós que mató a la Hidra, pero al mismo tiempo es el ateniense y el espartano y el argivo y el tebano Heracles; es muchos y uno; Ceres es una deidad femenina pero es también todo el cereal del mundo.

Es muy extraño ese mundo al que debemos tratar, por así decirlo, de transponernos, y Vico nos advierte que solo con un esfuerzo penosísimo podemos siquiera penetrar apenas la mentalidad de los salvajes primitivos para los cuales estos mitos y leyendas eran aspectos de una visión de la realidad. Sin embargo es posible lograrlo hasta cierto punto, pues poseemos una facultad que él llama *fantasia* —imaginación— mediante la cual cabe «penetrar» en mentes muy diferentes de la nuestra.

¿Cómo se hace esto? Lo más que podemos acercarnos a captar el pensamiento de Vico es el paralelismo que traza entre el crecimiento de una

especie y el de un individuo; tal como podemos recordar las experiencias de la niñez (y en nuestros días el psicoanálisis ha ido mucho más allá), debe ser posible recapturar en cierto grado la experiencia colectiva temprana de nuestra raza, aun cuando esto pudiera requerir un terrible esfuerzo. Esto se basa en el paralelismo del macrocosmos con el microcosmos individual; la filogénesis se parece a la ontogénesis, idea que se remonta cuando menos hasta el Renacimiento. Hay una analogía entre el desarrollo de un individuo y el de un pueblo. Si puedo recordar lo que fue haber sido niño, tendré algún indicio de lo que fue haber pertenecido a una cultura primitiva. Juzgar a otros por analogía con lo que soy ahora no funciona; si el animismo es la falsa atribución de características humanas a objetos naturales, una falacia similar está implícita al atribuir a los primitivos nuestras propias nociones elaboradas; la memoria, no la analogía, parece más cercana a la requerida facultad de comprensión imaginativa —*fantasia*— con la que reconstruiremos el pasado humano.^[4]

Las categorías de la experiencia de diferentes generaciones humanas varían; pero proceden en un orden fijo que Vico piensa que puede reconstruir interrogando adecuadamente la evidencia que hay ante nosotros. Debemos preguntar qué clase de experiencia se presupone, se vuelve inteligible, en determinado uso de símbolos (esto es, el lenguaje), qué visión particular se encarna en los mitos, en los ritos religiosos, en las inscripciones, en los monumentos del pasado. Las respuestas nos permitirán rastrear el crecimiento humano y su desarrollo, imaginar, «meternos» en la mente de los hombres que crean su mundo con esfuerzo, con trabajo, con lucha. Cada fase de este proceso transmite —y de hecho comunica— su experiencia en sus propias formas características: en jeroglíficos, en canciones primitivas, en mitos y leyendas, en danzas y leyes, en ritos y ceremoniales religiosos complejos, que para Voltaire o Holbach o d'Alembert eran meramente anticuadas reliquias de un pasado bárbaro o un montón de engaños oscurantistas. Es posible rastrear el desarrollo de la conciencia social y de la actividad (sostiene Vico) también en la evolución de la etimología y la sintaxis, que refleja fases sucesivas de la vida social y se desarrolla *pari passu* con ellas. La poesía no es un embellecimiento consciente inventado por escritores avanzados, ni es sabiduría secreta en

forma mnemónica; es una forma directa de expresión propia de nuestros remotos antepasados, colectiva y comunal; Homero no es la voz de un poeta individual sino la de todo el pueblo griego. Esta noción, en esta formulación específica, estaba destinada a florecer en las teorías de Winckelmann y Herder que, cuando empezaron a elaborar sus ideas, no habían oído, hasta donde se sabe, acerca de Vico.

Y por lo que toca al inalterable carácter de la naturaleza humana básica —concepto central de la tradición occidental, desde los griegos hasta Aquino, del Renacimiento a Grocio, Spinoza y Locke— no podía ser así tal, pues las creaciones humanas —lenguaje, mito, ritual— cuentan una historia diferente. Los primeros hombres fueron brutos salvajes, habitantes de cavernas, que usaban signos «mudos»: gestos y luego jeroglíficos. El primer trueno los llenó de terror. Se despertó en ellos el temor reverente, la sensación de que existía un poder superior. Se reunieron para protegerse; luego sigue la «edad de los dioses» o *patres*, estrictos jefes de las tribus humanas primitivas. Fuera de sus fortificaciones no hay seguridad; los hombres atacados por otros hombres más fuertes que ellos buscan protección y se la dan los «padres» al precio de convertirse en esclavos o en clientes. Esto marca la edad «heroica» de las oligarquías, de amos ásperos y avaros, que usan un habla «poética», que gobiernan a esclavos y siervos. Llega el momento en que estos últimos se rebelan, les arrancan concesiones, particularmente respecto al matrimonio y los ritos de inhumación, que son las formas más antiguas de la institución humana. Hacen que sus nuevos ritos sean registrados, lo que constituye la forma más antigua del derecho. Esto, a su vez, genera la prosa, que conduce al argumento y la retórica, y así al cuestionamiento, la filosofía, el escepticismo, la democracia igualitaria y, al final, la subversión de la piedad simple, la solidaridad y la deferencia hacia la autoridad de las sociedades primitivas, a su atomización y desintegración, a la alienación y el egoísmo destructivos,^[5] y finalmente al colapso, a menos que algún Augusto restaure la autoridad y el orden, o una tribu anterior, más primitiva y vigorosa, con energías aún no gastadas y firme disciplina, caiga sobre ellas y las subyugue; si esto no ocurre sobreviene una descomposición total. Principia de nuevo la vida primitiva en cavernas y el ciclo entero se repite una vez

más, *corsi e ricorsi*, de la barbarie de la vida salvaje a la segunda barbarie de la decadencia.

No hay progreso de lo imperfecto hacia lo perfecto, pues la mera noción de perfección entraña un criterio absoluto de valor; solo hay cambio inteligible. Las etapas no son provocadas mecánicamente por la precedente, pero se las puede ver emanar de las nuevas necesidades creadas por la satisfacción de las antiguas, en la incesante autocreación y autotransformación de los hombres perpetuamente activos. En este proceso la guerra entre las clases, según el esquema de Vico, desempeña un papel central. Aquí Vico vuelve a apoyarse en la mitología. Voltaire nos dice que los mitos son «delirios de salvajes e invenciones de los bribones», o en el mejor de los casos fantasías anodinas invocadas por los poetas para deleitar a sus lectores. Para Vico son, en general, imágenes remotas de pasados conflictos sociales a partir de los cuales se desprendieron muchas culturas diversas. Es un materialista histórico ingenioso e imaginativo: Cadmo, Ariadna, Pegaso, Apolo, Marte, Hércules, todos simbolizan virajes decisivos en la historia del cambio social.^[6] Lo que para el pensamiento racional de una época posterior parecía una extraña combinación de atributos —Cibeles, que es tanto una mujer como la tierra, caballos con alas, centauros, dríadas y cosas parecidas— es en realidad el esfuerzo de nuestros antepasados para combinar ciertas funciones o ideas en una sola imagen concreta; Vico llama a tales entidades «universales imaginarios», imágenes compuestas de características incompatibles, que los descendientes, que piensan en conceptos y no en términos sensoriales, han sustituido con una fraseología abstracta. La transformación de las denotaciones de palabras particulares y sus modificaciones pueden también, para Vico, abrir ventanas hacia la evolución de las estructuras sociales, porque el lenguaje nos cuenta «las historias de las instituciones significadas por las palabras». Así la carrera de la palabra *lex* nos dice que la vida en «la gran floresta de la tierra» fue seguida por la vida en chozas y después de esto en aldeas, ciudades, academias.^[7]

A veces las atribuciones particulares de Vico son absolutamente inverosímiles o disparatadas. Pero esto importa menos que el hecho de que concibió la idea de aplicar a las antigüedades acumuladas de la raza humana

una especie de método trascendental kantiano, esto es, un intento por concebir cómo debe de haber sido la experiencia de una sociedad determinada para que tal o cual mito, o modo de adoración, o lenguaje, o edificio, fuese su expresión característica. Esto abrió puertas nuevas; desacreditó la idea de que había algún núcleo espiritual, estático, de «naturaleza humana» intemporal e inmutable, y reforzó la vieja noción epicúreo-lucreciana de un proceso de lento crecimiento a partir de principios salvajes. No hay un concepto inalterable e intemporal de justicia, propiedad, libertad o derechos; estos valores cambian conforme se transforma la estructura social de la que son parte, y los objetos creados por la mente y la imaginación en la que están incorporados estos valores se modifican de una fase a otra. Todo lo que se ha dicho sobre la incomparable sabiduría de los antiguos es, por lo tanto, una fantasía risible: los antiguos eran unos salvajes atemorizados, *grossi bestioni*, que vagaban por la gran selva de la tierra, criaturas lejanas de nosotros. No hay una ley natural omnipresente. Las listas de principios absolutos redactadas por los estoicos o por Isidoro de Sevilla, Tomás de Aquino o Grocio no estaban ni explícitamente presentes en las mentes ni implícitas en los actos de los bárbaros primeros padres, ni siquiera en las de los héroes homéricos. Los egoístas racionales de Hobbes, Locke o Spinoza son arbitrarios y antihistóricos; si los hombres hubiesen sido como los describieron esos pensadores su historia se hace ininteligible.

Cada estadio de civilización genera su propio arte, su propia forma de sensibilidad e imaginación. Las formas posteriores no son ni mejores ni peores que las anteriores, simplemente diferentes, y cada una tiene que ser juzgada como la expresión de su propia cultura. ¿Cómo es posible que los primeros hombres, cuyos signos eran «mudos», que «hablaban con sus cuerpos», que cantaron antes de hablar (como lo hacen aún los tartamudos, añade Vico), sean juzgados con los criterios de nuestra propia cultura? En una época en la que los grandes árbitros franceses del gusto creían en una norma absoluta de excelencia artística y sabían que el verso de Racine y Corneille (o, por cierto, de Voltaire) era superior a cualquier cosa del informe Shakespeare o el ilegible Milton o, antes de ellos, el extraño Dante, y tal vez también los trabajos de los antiguos, Vico sostenía que los poemas

homéricos eran la expresión sublime de una sociedad dominada por la ambición, la avaricia y crueldad de su clase gobernante, pues solo una sociedad de esta clase pudo haber producido esta visión de la vida. Épocas posteriores pudieron haber perfeccionado otras ayudas a la existencia, pero no pudieron crear la *Ilíada*, que encierra los modos de pensamiento, expresión y emoción de una clase con su particular estilo de vida; esos hombres vieron literalmente lo que nosotros no vemos.

La nueva historia debe ser el recuento de la sucesión y variedad de la experiencia y actividad de los hombres, de su continua autotransformación desde una cultura hacia otra. Esto conduce a un temerario relativismo y suprime, entre otras cosas, la noción de progreso en las artes, por lo que las culturas posteriores son necesariamente mejoramientos o regresiones en relación con épocas anteriores, cada una medida por la distancia que la separa de algún ideal fijo e inmutable, en términos del cual debe ser juzgado todo conocimiento, belleza, virtud. La famosa disputa entre los antiguos y los modernos puede haber carecido de sentido para Vico; cada tradición artística es inteligible solo para aquellos que usan sus propias reglas, las convenciones internas que les son propias, una parte «orgánica» de su propio patrón cambiante de categorías de pensamiento y sentimiento. Le da un papel central a la noción de anacronismo, aunque tal vez otros pudieron haberla sugerido. Vico nos cuenta que Polibio dijo una vez que fue una desgracia para la humanidad que fueran sacerdotes y no filósofos los que presidieron su nacimiento; cuánta crueldad y errores se hubieran ahorrado de no haber sido por esos charlatanes mendaces.^[8] Lucrecio reiteró apasionadamente este cargo. Para los que vivimos después de Vico es como si uno fuera a sugerir que Shakespeare pudiera haber escrito sus obras en la corte de Gengis Kan, o Mozart compuesto en la antigua Esparta. Vico va más allá que Bodin y Montaigne y Montesquieu;^[9] ellos (y Voltaire) pudieron haber creído en diferentes *esprits* sociales, pero no en estadios sucesivos de evolución histórica, en el que cada fase tuviera sus propios modos de visión y formas de expresión, las llame uno arte o ciencia o religión. La idea del crecimiento acumulativo de conocimiento, un *corpus* único regido por criterios simples, universales, de modo que lo que una generación de científicos ha establecido no necesita ser repetido por otra

generación, es algo que no cabe para nada en este patrón. Esto marca la gran ruptura entre la noción de conocimiento positivo y la de comprensión.

Vico no niega la utilidad de las últimas técnicas científicas para establecer los hechos. No postula una facultad intuitiva o metafísica que permita prescindir de la investigación empírica. Las pruebas para determinar la autenticidad de documentos y otras evidencias, para fechar, para establecer el orden cronológico, para localizar quién hizo o sufrió qué y cuándo y dónde, ya estemos tratando con individuos o clases o sociedades, para determinar los hechos desnudos, los métodos de investigación recientemente establecidos, pueden resultar indispensables. Lo mismo se aplica a la investigación de factores impersonales — geográficos, ambientales o sociales— para el estudio de recursos naturales, fauna, flora, estructura social, colonización, comercio, finanzas; aquí debemos usar los métodos de la ciencia, que establecen la clase de probabilidad de la que hablaban Bodin y Voltaire, y que todo historiador que emplea métodos sociológicos o estadísticos ha aplicado desde entonces. Vico está de acuerdo con todo esto. Entonces, ¿qué es lo nuevo en su concepción de la historia, en lo cual, nos dice, invirtió veinte años de labor continua?

Creo que esto: comprender la historia es comprender lo que los hombres hicieron con el mundo en el que se encontraron, lo que exigieron de él, cuáles fueron las necesidades sentidas, las metas, los ideales. Vico trata de descubrir la visión que tuvieron al respecto, se pregunta qué necesidades, qué problemas, qué aspiraciones determinaron la opinión que una sociedad tenía de la realidad, y piensa que ha creado un nuevo método que podrá revelar las categorías en las cuales los seres humanos pensaron, actuaron, cambiaron y transformaron su mundo. No se trata del conocimiento de hechos o de verdades lógicas, proporcionadas por la observación, las ciencias o el razonamiento deductivo; ni es el conocimiento de cómo hacer las cosas; ni el conocimiento proporcionado por la fe, basado en la revelación divina, en la que Vico afirmaba creer. Se parece más al conocimiento que tenemos de un amigo, de su carácter, de sus modos de pensamiento y acción, el sentido intuitivo de los matices de su personalidad

o sentimientos o ideas que Montaigne describe tan bien, y que Montesquieu tomó en cuenta.

Para lograr esto uno debe poseer una gran capacidad imaginativa, como la que requieren los artistas y particularmente los novelistas. Y aun esto no nos ayudará demasiado para alcanzar modos de vida muy remotos de nosotros mismos o diferentes de lo que nos es propio. Pero no hay que desesperar, pues lo que estamos buscando es entender a los hombres — seres humanos dotados, como nosotros, de mente y propósito y vida interior —, cuyas obras no pueden resultarnos del todo ininteligibles, a diferencia del contenido impenetrable de la naturaleza no humana. Sin este poder que Vico describe como «entrar» en mentes y situaciones, el pasado seguirá siendo para nosotros una colección muerta de objetos de museo.

Esta clase de conocimiento, no incluido en la filosofía de Descartes, está basado en el hecho de que nosotros sabemos qué son los hombres, qué es la acción, qué es tener intenciones, motivos, qué es buscar, comprender e interpretar, con el fin de sentirse cómodo en el mundo no humano, lo que Hegel llamó *bey sich selbst seyn*. El más famoso pasaje de *La ciencia nueva* expresa esta idea central muy vívidamente:

[...] en la noche de espesa oscuridad que envuelve la antigüedad más remota, tan distante de nosotros, brilla la eterna y perpetua luz de una verdad más allá de toda duda: que el mundo de la sociedad civil ciertamente ha sido hecho por los hombres y que sus principios, por lo tanto, se encontrarán dentro de las modificaciones de nuestra propia mente humana. Quien reflexione sobre ello no podrá sino maravillarse de que los filósofos hayan dedicado todas sus energías al estudio del mundo de la naturaleza, el que, dado que Dios lo hizo, solo Él conoce, y que hayan olvidado el estudio del mundo de las naciones, o mundo civil, que, dado que los hombres lo hicieron, los hombres pueden llegar a conocer.^[10]

Los hombres han hecho su mundo civil —esto es, su civilización y sus instituciones— pero, como Marx anotaría más tarde, no todo de «buen paño», no de un material infinitamente maleable; el mundo externo, la misma constitución física y psíquica de los hombres, desempeña su parte. Esto no le importa a Vico; él está interesado solo en la contribución humana, y cuando habla de las inesperadas consecuencias de las acciones de los hombres, que ellos no han «hecho» deliberadamente, las atribuye a la Providencia, que guía a los hombres para su beneficio final por sus propios

caminos inescrutables. Entonces eso también, como la naturaleza, está fuera del control consciente del hombre. Pero lo que él quiere decir es que lo que una generación de hombres ha experimentado y hecho e incorporado en sus obras, otra generación lo puede captar aunque tal vez pudiera ser imperfectamente y con dificultad. Para esto se debe poseer una desarrollada *fantasia*, el término de Vico para la perspicacia imaginativa, que acusa a los teóricos franceses de devaluar. Esta es la capacidad para concebir más de un medio de categorizar la realidad, como la habilidad para entender qué es ser un artista, un revolucionario, un traidor, saber qué es ser pobre, ejercer autoridad, ser un niño, un prisionero, un bárbaro. Sin cierta capacidad para meterse en el pellejo de los otros, no es posible entender la condición humana, la historia, lo que caracteriza un periodo o una cultura frente a otras. Los patrones sucesivos de civilización difieren de otros procesos temporales —digamos, geológicos— por el hecho de que son los hombres —nosotros mismos— los que desempeñan un papel crucial en su creación. Esto yace en el corazón de la ciencia o el arte de la atribución: decir qué es lo que va con una forma de vida y no con otra no es algo que pueda lograrse mediante métodos inductivos.

Permítaseme dar un ejemplo del método de Vico. Argumenta que el relato de que los romanos tomaron las Doce Tablas (el código original de las leyes romanas) de la Atenas de la época de Solón no puede ser verdad; pues no es posible que bárbaros tales como deben de haber sido los romanos en el tiempo de Solón hubieran sabido lo que era Atenas o que esta poseyera un código que les pudiera ser valioso a ellos. Más aún, en el improbable caso de que estos romanos antiguos supieran que al sudeste de ellos había una sociedad más o mejor organizada (aun cuando las bárbaras tribus de la Roma temprana escasamente podrían haber albergado, así fuera en forma rudimentaria, nociones tales como civilización o ciudad-Estado), no hubieran podido traducir las palabras éticas en latín idiomático sin una traza de influencia griega, o usado, por ejemplo, una palabra como *auctoritas*, para la cual no existía una griega equivalente.

Esta clase de argumento no se basa en una acumulación de pruebas empíricas acerca del comportamiento humano en muchos tiempos y lugares, sobre las cuales se pueden fundar generalizaciones sociológicas.

Nociones tales como cultura avanzada, y lo que la distingue de la barbarie, no son para Vico conceptos estáticos, sino que describen etapas en el crecimiento de la conciencia de sí de individuos y sociedades, diferencias entre los conceptos y las categorías en uso en un nivel de crecimiento y aquellos que conforman otro, y en la génesis del uno y del otro, que en última instancia es posible entender gracias a la comprensión de lo que es niñez y madurez. A principios del siglo xv el humanista italiano Bruni declaró que cualquier cosa que se dijera en griego podría ser igualmente bien dicha en latín. Esto es precisamente lo que Vico niega, como muestra el ejemplo de *auctoritas*. No hay una estructura inmutable de experiencia para reflejar la cual podría inventarse un lenguaje perfecto y a la que pudiesen traducirse aproximaciones imperfectas a tal lenguaje. El lenguaje de los llamados primitivos no es una interpretación imperfecta de lo que posteriores generaciones expresarán con más precisión, sino que encierra su visión propia y singular del mundo que puede ser alcanzada pero no totalmente traducida dentro del lenguaje de otra cultura. Una cultura no es una versión menos perfecta de otra; el invierno no es una primavera rudimentaria; el verano no es un otoño subdesarrollado.

Los mundos de Homero, o de la Biblia, o del Kalevala, no pueden comprenderse de ninguna manera si se los juzga con los criterios absolutos de Voltaire o Helvétius o Buckle, y se los califica de acuerdo con su distancia de los más altos logros de la civilización humana, como se ejemplifica en el *Musée imaginaire* de Voltaire, donde las cuatro grandes edades del hombre se muestran una junto a otra como aspectos del único y mismo ápice de los logros humanos. Decir esto es una verdad de perogrullo, y se puede pensar que me llevó demasiado tiempo, pero no lo era a principios del siglo xviii. La noción misma de que la tarea de los historiadores no era simplemente establecer hechos y dar explicaciones causales de ellos, sino examinar lo que significaba una situación para quienes participaban en ella, cuál era su perspectiva, por qué reglas se guiaban, qué «presuposiciones absolutas» (como las llamaba Collingwood) estaban comprendidas en lo que ellos (pero no otras sociedades ni otras culturas) decían o hacían, todo esto sin duda es nuevo y profundamente ajeno al pensamiento de los *philosophes* o científicos de París. Fue lo que

tiñó las ideas de los primeros en reaccionar contra la Ilustración francesa, los críticos e historiadores de las literaturas nacionales en Suiza, en Inglaterra, en Alemania, Bodmer y Breitinger y von Muralt, eruditos hebreos como Lowth y críticos homéricos como Blackwell, pensadores sociales y culturales como Young y Adam Ferguson, Hamann, Möser y Herder. Después de ellos vino la gran generación de los eruditos clásicos, Wolf, Niebuhr y Boeckh, que transformaron el estudio del mundo antiguo y cuyo trabajo tuvo una influencia decisiva sobre Burckhardt y Dilthey y sus sucesores en el siglo xx. De estos orígenes vinieron la filología comparada y la antropología comparada, la jurisprudencia, la religión y la literatura comparadas, las historias comparadas del arte, de la civilización y de las ideas, campos en los que no solo se requiere el mero conocimiento de hechos y acontecimientos, sino comprensión, la que Herder fue el primero en llamar *Einfühlung*, empatía.

El uso de la imaginación informada y la comprensión de sistemas de valores, concepciones de la vida de sociedades enteras, no se requieren en matemática o física, geología o zoología, o —aunque algunos negarían esto— en historia económica o aun en sociología, si se la concibe y practica como una ciencia rigurosamente natural. Esta declaración es deliberadamente extrema, con la intención de hacer hincapié en la distancia que se abrió entre la ciencia natural y las humanidades como consecuencia de una nueva actitud hacia el pasado humano. Sin duda en la práctica hay un gran traslape entre la historia impersonal, tal como es concebida, digamos, por Condorcet o Buckle o Marx, que creían que la sociedad humana podía ser estudiada por una ciencia humana análoga, en principio, a la que nos cuenta el comportamiento de «las abejas o los castores» (para usar la analogía de Condorcet), en oposición con la historia de lo que los hombres creen o por lo cual viven, la vida del espíritu, ceguera que Coleridge y Carlyle imputaban a los utilitaristas, y Acton a Buckle (en su famoso ataque contra él), y Croce a los positivistas. Vico dio inicio a este cisma; a partir de él las sendas se apartaron. Lo específico y único contra lo repetitivo y lo universal, lo concreto contra lo abstracto, el movimiento perpetuo contra el reposo, lo interno contra lo externo, la calidad contra la cantidad, los principios unidos por la cultura contra los principios

intemporales, la lucha mental y la autotransformación como una condición permanente del hombre contra la posibilidad (y la deseabilidad) de la paz, el orden, la armonía final y la satisfacción de todos los deseos humanos racionales, tales son algunos de los aspectos contrastados.^[11]

Estas concepciones de su objeto y su método, que ahora dan por sentadas los historiadores de la literatura, de las ideas, del arte, de la ley, y también los historiadores de la ciencia, y sobre todo los historiadores y sociólogos de la cultura influidos por esta tradición, no suelen estar presentes conscientemente —ni tienen por qué estarlo— en la mente de los mismos científicos naturales. Sin embargo antes del siglo XVIII no había, por lo que sé, un sentimiento de este contraste. Las distinciones entre el vasto campo de la filosofía —natural y metafísica—, la teología, la historia, la retórica, la jurisprudencia, no estaban netamente trazadas; hubo disputas acerca del método durante el Renacimiento, pero la gran división entre las provincias de las ciencias naturales y las humanidades por primera vez fue hecha, o revelada cuando menos, para bien o para mal, por Giambattista Vico. De esta manera comenzó el gran debate cuyo fin aún no está a la vista.

¿Dónde se originó su idea central? ¿Saltó de su cabeza con todo su armamento, como Palas Atenea, la idea de lo que es la cultura y qué implica entenderla en su unidad y variedad, en su parecido con otras culturas, pero sobre todo sus diferencias con ellas, lo cual socava la doctrina de la identidad de la civilización y el progreso científico concebidos como el crecimiento acumulativo del conocimiento? ¿Quién, antes de 1725, había pensado algo así? ¿Cómo se filtraron esas nociones —si en verdad lo hicieron— a Hamann y Herder en Alemania, algunas de cuyas ideas son sorprendentemente similares? Estos son problemas acerca de los cuales, aún ahora, los historiadores de las ideas todavía no investigan bastante. Pese a lo fascinantes que son, su solución me parece menos importante que los mismos descubrimientos centrales; sobre todo la noción de que el único camino para lograr cierto grado de autocomprensión consiste en volver sistemáticamente sobre nuestros pasos, histórica, psicológica y, sobre todo, antropológicamente, a través de las etapas de crecimiento social que siguen formas empíricamente descubribles o, si es este un término demasiado

absoluto, orientaciones o tendencias con cuyo funcionamiento estamos familiarizados en nuestra propia vida mental, pero que no se mueven hacia una meta única, universal; cada uno un mundo en sí mismo, pese a tener mucho en común con sus sucesores, con los cuales forma una línea continua de experiencias humanas reconocibles, que no deben resultar ininteligibles a sus habitantes. Solo de este modo, si Vico está en lo cierto, podemos esperar comprender la unidad de la historia humana, los eslabones que conectan nuestra propia «edad magnífica» a nuestros «misérrimos» principios en la «gran selva de la tierra».

Trad. de Hero Rodríguez Toro

Herder y la Ilustración

Vivimos en un mundo que nosotros mismos hemos creado^[1].

I

La fama de Herder se debe a que es el padre de las ideas, estrechamente relacionadas entre sí, de nacionalismo, historicismo y *Volksgeist*, y a que es uno de los representantes de la revuelta romántica contra el clasicismo, el racionalismo y la fe en la omnipotencia del método científico; en definitiva, a que es el mejor adversario de los *philosophes* franceses y sus discípulos alemanes. Mientras estos —o, al menos, los más conocidos de ellos: D’Alambert, Helvétius, Holbach y, con ciertas reservas, Voltaire y Diderot, Wolff y Reimar— creían que la realidad estaba ordenada en términos de leyes universales, eternas, objetivas e inalterables que podrían ser descubiertas por la investigación racional, Herder mantuvo que cada actividad, situación, período histórico o civilización poseía un carácter único; por tanto, el intento de reducir tales fenómenos a combinaciones de elementos uniformes, y describirlos o analizarlos en función de modelos universales, tendería a borrar esas diferencias significativas que constituyen el carácter específico del objeto sometido a estudio, sea de la naturaleza o de la historia. Frente a las ideas de leyes universales, principios absolutos, verdades últimas, modelos eternos y patrones en ética o estética, física o matemáticas, opuso una radical distinción entre el método propio de la

investigación de la naturaleza física y el método que exige el cambio y desarrollo del espíritu humano.

Fue reconocido por haber infundido nueva vida a la idea de modelos sociales y de desarrollo social, por la importancia trascendental que tiene el haber considerado tanto los factores cualitativos como los cuantitativos —lo inaprensible y lo imponderable que niegan o ignoran los conceptos de la ciencia natural—. Preocupado por los misterios del proceso creativo, sea individual o de grupo, emprendió —por decirlo de alguna manera— un ataque general al racionalismo, con su tendencia a generalizar, a abstraer, a asimilar lo diferente, a unificar lo diverso y, fundamentalmente, con su declarado propósito de crear un *corpus* sistemático de conocimiento que, en principio, sería capaz de dar respuestas a todas las cuestiones inteligibles: la idea de una ciencia unificada de todo lo que existe. Durante el transcurso de esta propaganda contra el racionalismo, contra el método científico y contra la autoridad universal de las leyes inteligibles, obtuvo reconocimiento por haber estimulado el desarrollo del particularismo, del nacionalismo y de la literatura, del irracionalismo religioso y político, y, sobre todo, por haber tenido un gran papel en la transformación del pensamiento y la acción humanos de la siguiente generación.

Este punto de vista, que puede ser encontrado en las mejores monografías sobre el pensamiento de Herder, es, en general, verdadero; pero se trata de una visión simplista del asunto. Sus ideas tuvieron un efecto profundo y revolucionario en el pensamiento y en la práctica posterior. Ha sido reconocido por algunos como el defensor de la fe frente a la razón, de la imaginación histórica y poética frente a la aplicación mecanicista de reglas, de las intuiciones frente a la lógica, de la vida frente a la muerte; otros, lo han incluido en el grupo de pensadores confusos, retrógrados e irracionalistas, que habían malinterpretado lo que aprendieron de la Ilustración, y habían alimentado el sueño del chovinismo y oscurantismo alemán; incluso otros han creído encontrar cierta relación entre él y Comte, o Darwin, Wagner, o sociólogos modernos.

No persigo con este estudio pronunciarme expresamente acerca de esas cuestiones, aunque me inclino a pensar que con frecuencia ha sido seriamente desestimada su familiaridad con las ciencias naturales de la

época y su fidelidad a ellas. Estaba fascinado e influenciado, no menos que Goethe, por los hallazgos de las ciencias; y como él, pensaba que las inferencias generales falsas solían ser echadas abajo por las propias ciencias. Herder fue toda su vida un agudo e implacable crítico de los Enciclopedistas, pero aceptó, de hecho aclamó, las teorías científicas en las que se sustentaban sus doctrinas sociales y éticas: simplemente pensaba que no podían seguirse aquellas conclusiones de las leyes de la física o de la biología recientemente establecidas, ya que se contradecían plenamente con lo que cualquier observador sensible, desde los comienzos de la autoconciencia social, sabía que era verdad respecto de la experiencia y de la actividad humanas^[2]. Con todo, no es la actitud de Herder con respecto a la ciencia natural lo que me propongo analizar con este estudio. Me limitaré, en la medida de mis posibilidades —y no siempre me va a ser posible—, a lo que resulta verdaderamente original de las ideas de Herder; y ello sin pretender aborarlo todo. En particular, intentaré examinar tres ideas centrales del rico mar de sus pensamientos; ideas que han tenido una enorme influencia durante dos siglos y que son por ellas mismas novedosas, importantes e interesantes. Estas ideas, que van contra la principal corriente del pensamiento de su época, las he llamado *populismo*, *expresionismo* y *pluralismo*^[3].

Comenzaremos reconociendo las deudas más obvias de Herder con respecto a otros filósofos^[4]. La tesis de Herder de que la materia propia de las ciencias históricas es la vida de las comunidades y no las proezas de los individuos —hombres de Estado, militares, reyes, dinastías, aventureros y otros hombres famosos— ha sido defendida por Voltaire, Hume y Montesquieu, por Schlözer y Gatterer, y antes que ellos por escritores franceses de historia en los siglos XVI y XVII, Y con incomparable imaginación y originalidad por Vico. No existen, que yo sepa, pruebas concluyentes de que Herder hubiera leído la *Ciencia nueva* hasta, al menos, veinte años después de que Herder hubiera dado forma a su propia teoría de la historia; pero, si no la había leído, sí le habrían llegado noticias de ella, y probablemente habría leído a Wegelin, así como los comentarios sobre Homero de Cesarotti. Además, durante los años de formación de Herder, estaba muy extendida la idea de que los grandes poetas expresaban la

mentalidad y la experiencia de sus sociedades, siendo sus auténticos portavoces. Shaftesbury admiraba a los artistas como las voces inspiradas de su época; von Muralt, Bodmer y Breitinger en Suiza colocaron a Shakespeare y Milton, y a los antiguos *Minnesinger* alemanes muy por encima de los ídolos de la Ilustración francesa. Bodmer coincidía respecto a estos temas con el mayor admirador y devoto de Vico, el conde Pietro Calepio^[5]; la batalla entre la literatura historicista y el neoclasicismo de París y sus seguidores alemanes estaba muy avivada en la juventud de Herder. Ello podría, quizás, ser suficiente para explicar el sorprendente parecido entre las ideas de Vico y las de Herder, y nos permitiría dejar a un lado la larga y arriesgada búsqueda de una relación más directa. En cualquier caso, la idea de patrones culturales ya estaba lejos de resultar novedosa por esa época, tal y como con el irónico título de su primera filosofía de la historia, *Otra filosofía de la historia*, Herder había querido subrayar. Una visión en ese sentido ya había sido ofrecida de hecho, si bien en términos generales, por su mayor enemigo, Voltaire, en el famoso *Essai sur les mœurs*, y en otros escritos.

Asimismo, la idea de que la diversidad de civilizaciones está en gran parte determinada por diferencias en los factores físicos y geográficos — conocidos bajo el rótulo general de «climas» — se había convertido en un tópico a partir de Montesquieu. Y, con anterioridad a Montesquieu, se pueden encontrar argumentaciones de ese tipo en Bodin, Saint-Evremond y el abad Dubos y sus continuadores.

Por lo que atañe a los peligros de la arrogancia cultural — la tendencia a juzgar las sociedades antiguas en términos de valores modernos —, se trata de una cuestión que se había convertido en un asunto central para Lessing, contemporáneo de Herder, si bien más viejo que él (aunque pudo perfectamente estar influenciado por él). Nadie había escrito tan mordazmente como Voltaire contra el hábito europeo de menospreciar las civilizaciones remotas al considerarlas inferiores; civilizaciones como la China, que había ensalzado con el fin de poner de relieve la actitud de ridícula vanidad, exclusivismo y fanatismo de los «bárbaros» judeocristianos que no habían sido capaces de reconocer valor alguno que no fueran los propios. El hecho de que Herder eligiera al mismo Voltaire

como centro de sus ataques y le acusara de haber mantenido un claro punto de vista *dix-huitième* y parisino, no modifica el hecho de que fuera el patriarca de los primeros movimientos de la oposición radical al eurocentrismo. Voltaire había alabado al antiguo Egipto y Winckelmann a los griegos; Boulainvilliers había hablado de la superioridad de las naciones nórdicas, y también en esta misma línea había presentado Mallet su historia de Dinamarca; Béat Ludwig von Muralt en sus *Lettres sur les Anglais et les Français* había trazado, ya en 1725, un contraste entre el espíritu independiente de los suizos e ingleses —en particular de los escritores ingleses— y el convencional amaneramiento de los franceses; Hurd Millar, y más tarde Justus Möser, alabaron los logros de la Europa medieval por los mismos años en que Voltaire y la *Encyclopédie* marginaban despectivamente a la Edad Oscura. Fueron, ciertamente, una minoría; y si bien los elogios de Justus Möser a la libertad con que vivían los sajones antes de que fueran brutalmente civilizados por Carlomagno, pudieron de alguna manera deberse al influjo de Herder, en cualquier caso no fueron hechos por él.

Se hizo un nuevo hincapié en las diferencias culturales y en las protestas contra la autoridad de las leyes y de las pautas generales y eternas. La notoria carencia de sentido histórico que llevó a que Racine y Corneille representaran los personajes clásicos o exóticos con ropas y modelos propios de los cortesanos de Luis XIV, fue comentado con adversidad por Dubos, y satirizado de forma más radical por Saint-Evremont. En el extremo de esta actitud, los pietistas alemanes Arnold y Zinzendorf, entre otros, cargaron enormemente el acento sobre la tesis de que cada religión tenía su propia visión singular y única; y Arnold, apoyándose en esta creencia, lanzó un atrevido y apasionado alegato en favor de la tolerancia de las desviaciones respecto de la ortodoxia luterana, e incluso de las herejías y de la ausencia de creencias.

La idea del espíritu de una nación o cultura había sido central no solo en Vico y en Montesquieu, sino también en el famoso publicista Friedrich Karl von Moser —a quien Herder leyó y conoció—, en Bodmer y Breitinger, en Hamann y Zimmermann. Bolingbroke había hablado de la división de los hombres según las nacionalidades, en tanto que estas estaban

profundamente arraigadas en su naturaleza propia. Hacia mitad de siglo, eran muchos los que se sentían proceltas y progodos —y de manera especial, irlandeses y escoceses que, incluso sin la ayuda de Ossian, alabaron las virtudes de las tribus gaélicas y germánicas, que presentaban como superiores desde un punto de vista moral y social, no solo a los antiguos griegos y romanos, sino también (e incluso en mayor grado) a la decadente civilización de los pueblos latinos modernos y mediterráneos—. La famosa carta de Rousseau a los polacos, en la que les aconsejaba resistir a la vigorosa asimilación por parte de Rusia aferrándose con tenacidad a sus costumbres y características nacionales, tan inaceptable como resultaba para el cosmopolitismo de su tiempo, expresaba ese mismo espíritu.

Por lo que se refiere a la idea de sociedad como un organismo, a la que Burke y Herder habían dado mucho juego, era por esa época una idea ciertamente ya muy vieja. El uso de metáforas organicistas es, cuanto menos, tan viejo como Aristóteles; nadie las había utilizado con tanta profusión como los escritores medievales; son el corazón y el centro de los tratados políticos de Juan de Salisbury, y constituyen un instrumento que Hooker y Pascal utilizaron conscientemente contra las nuevas concepciones mecánico-científicas. No había realmente nada novedoso en esta idea; de representar algo, sería más bien por el contrario un retorno deliberado a las viejas teorías de la vida social. Ello no es menos cierto a propósito de Burke, que era igualmente propenso a utilizar analogías extraídas de las nuevas ciencias biológicas; no conozco ninguna prueba de que Burke hubiera leído o tenido noticias de las ideas de Justus Möser o de las de Herder.

La diversidad de los ideales —que hacían felices a hombres y sociedades— había sido ilustrada con gran vivacidad por Adam Ferguson en su extraordinariamente original *Essay on the History of Civil Society*, que Herder había leído^[6].

En su explicación general de los acontecimientos en términos naturalistas, bien geográficos o biológicos, Herder adoptó el punto de vista normal de los discípulos de Locke, de Helvétius y de los enciclopedistas; de hecho de toda la Ilustración. A diferencia de su maestro Hamann, Herder estaba influenciado de forma decisiva por los descubrimientos de las

ciencias naturales; dio a dichos descubrimientos una interpretación vitalista, pero no la interpretación mística o teológica que Hemsterhuis, Lavater y otros «intuicionistas» invitaban a que se hiciera.

Leibniz había dado nueva vida a la vieja idea de una única gran fuerza cósmica de la naturaleza, expresada en centros dinámicos y finitos; y era una idea compartida por todos sus discípulos.

Asimismo, la idea de un plan divino realizado en la historia humana, había circulado ininterrumpidamente desde el Viejo Testamento y sus intérpretes judíos hasta los Padres de la Iglesia, y de ahí, a la clásica formulación de Bossuet.

El paralelismo entre los remotos hombres primitivos y los de cualquier lugar o época —los griegos de la edad de Homero y los primeros romanos, de un lado, y los «piel roja» o las tribus germánicas, de otro—, había sido fomentado por Fontenelle y por el jesuita francés *père* Lafitau; los protagonistas de esta perspectiva en los primeros años del siglo, especialmente escritores ingleses como Blackwell y Wartons, deben mucho a esta clase de especulaciones. Se había convertido en parte esencial de los investigadores de Homero, que florecieron tanto en Inglaterra como —gracias al impulso de Vico— en Italia. Ciertamente, Cesarotti había percibido las profundas implicaciones de este tipo de aproximación a la literatura por parte de la filología comparada y de la antropología; y cuando Diderot en la *Encyclopédie*, con motivo de un artículo general dedicado a la filosofía griega, descalificó a Homero como «teólogo, filósofo y poeta» —citando la afirmación de un «hombre bien conocido»— que sería, con toda probabilidad, muy poco leído en el futuro^[7], se trata de una *boutade* partidista; en el espíritu de Descartes y Pierre Bayle, en contra de la admiración hacia el pasado y la aburrida erudición, no es más que un eco tardío de la batalla entre antiguos y modernos. Ni siquiera la propia Biblia, que Vico no se había atrevido a tocar, había quedado sin ser abordada. La crítica filosófica e histórica del texto, que se había iniciado con Spinoza y *père* Simón en el siglo anterior, fue aplicada con cautela —a pesar de cierta oposición por parte de la ortodoxia cristiana, tanto católica como protestante—, atendiendo estrictamente a las reglas de la erudición secularizada. Astruc en Francia, Lowth en Inglaterra, y después Michaelis

en Alemania (y Dinamarca) trataron la Biblia como monumento de la literatura oriental compuesto en fechas diferentes. Todos eran conscientes de lo que Gibbon debía al tratamiento profundamente secularizado que Mosheim había hecho de la historia eclesiástica del cristianismo primitivo. Herder, que no era un experimentado investigador, se puso totalmente a favor de los partidarios de análisis de ese tipo.

Ocurre algo parecido respecto al patriotismo lingüístico de Herder. La defensa de la lengua alemana había sido asumida con vigor por Martin Opitz en los comienzos del siglo xvii y desde entonces, formaba parte del programa explícito de teólogos, hombres de letras y filósofos. Mencke, Horneck, Moscherosch, Logau y Gryphius, son nombres que seguramente no dirán gran cosa a los lectores ingleses actuales; sin embargo, durante los dos siglos que siguieron a la Reforma, lucharon con tenacidad y éxito bajo la bandera de Lutero, tanto contra los latinos como contra los franceses; y hombres más famosos como Pufendorf y Leibniz, Thomasius y Wolff, Hamann y Lessing, también se enrolaron en esta lucha que había comenzado bastante antes. Una vez más, Herder empezó a tomar en consideración algo que acabaría convirtiéndose por esa época en la actitud germana tradicional.

Igualmente, la famosa inversión de valores —el triunfo de lo concreto sobre lo abstracto; el fuerte retorno hacia lo inmediato, hacia lo dado, lo experimentado y, sobre todo, el alejamiento respecto de las teorías abstractas, las generalizaciones y los modelos estilizados; el restablecimiento de la cualidad devolviéndola a su viejo estatus en detrimento de la cantidad, y de los datos inmediatos de los sentidos a sus cualidades primarias frente a los de la física (asunto por el que Hamann se dio a conocer)— constituyó la base de las investigaciones «fisiognómicas» de Lavater; y era al menos tan antigua como Shaftesbury y estaba en consonancia con las obras del joven Burke.

La reacción contra la reorganización del conocimiento y de la sociedad motivada por la aplicación de los principios racionalistas y científicos, estaba en pleno auge en la época en que Herder entra en escena. Rousseau había luchado en contra en 1750 con su primer *Discourse*. Siete años más tarde, en una moralizadora y reaccionaria carta a D'Alembert, denunciaba la

situación que le había llevado a romper con el grupo de los *philosophes*, una ruptura reconocida con rapidez por ambas partes. En Alemania esta disposición fue extraordinariamente reforzada por la tradición intimista del movimiento pietista. La solidaridad humana y el respeto mutuo entre los pequeños grupos, principios inspirados en su ardiente fe protestante; su creencia en la verdad sin adornos, en el poder de la bondad, en la luz interior..., su desprecio por las formas externas, su rígido sentido del deber y de la disciplina; su continuo autoexamen, su obsesión por la presencia del mal, que adoptó a veces formas histéricas o sádicas, y generó gran abundancia de afectada hipocresía; y, fundamentalmente, su preocupación por la vida del espíritu, y la creencia de que había liberado por sí sola a los hombres de los vínculos con la carne y con la naturaleza; todo ello originaba tensiones muy fuertes en quienes se habían formado en esa atmósfera tan severa, especialmente entre los prusianos del Este: Knuzen, Hamann, Herder y Kant. Aunque existe un gran abismo intelectual entre Kant y Herder, comparten, con todo, un rasgo en común, a saber: la obsesión por la autodeterminación del espíritu. También estaban en oposición a la corriente que de manera semiconsciente tendía a la aceptación de dogmas acrícos (fueran teológicos o científicos), y a favor de la independencia moral (fuera individual o de grupo), y, sobre todo, de la salvación de la moral.

Si Herder no había hecho más que crear una síntesis genuina de todas estas actitudes y doctrinas, y construido con ellas no tanto un sistema como una coherente *Weltanschauung* destinada a ejercer una influencia decisiva en la literatura y en el pensamiento de su país, ello por sí solo habría sido un logro suficientemente valioso como para otorgarle un lugar único en la historia de la civilización. La invención no lo es todo. Si a alguien se le ocurriera pensar qué es estrictamente original en las doctrinas de Locke o de Rousseau, Bentham o Marx, Santo Tomás, e incluso Hegel, podría, sin grandes dificultades, localizar virtualmente todas sus doctrinas en «fuentes» anteriores; si bien lo dicho no implica merma alguna en cuanto al reconocimiento de la originalidad y genialidad de esos pensadores. «Es impropio de un napoleón realizar pequeños cambios». No me propongo, sin embargo, examinar la obra de Herder como un conjunto, sino tan solo

considerar ciertas doctrinas auténticamente *sui generis* que ha creado; discutir las, no exclusivamente con el fin de hacer justicia histórica, también como teorías que resultan de especial relevancia e interés en nuestra época. La reivindicación decisiva de la figura de Herder no necesita apoyarse, si no me equivoco, en lo más original de su pensamiento, pues su extensa influencia general paradójicamente ha servido, en ocasiones, para eclipsar lo que por sí mismo lanzó virtualmente al mundo.

II

Volvamos sobre los temas de este estudio, a saber:

1. El *populismo*. La creencia en el valor de la pertenencia a un grupo o a una cultura que, para Herder al menos, no es de carácter político, sino que más bien podríamos decir que es, hasta cierto punto, antipolítica; es una creencia diferente de la nacionalista, e incluso opuesta a ella.
2. El *expresionismo*^[8]. La doctrina según la cual la actividad humana en general, y el arte en particular, expresan la completa personalidad de un individuo o grupo, y son inteligibles exclusivamente en tanto que expresión de esa personalidad. Todavía de manera más específica, el expresionismo afirma que las obras de los hombres son, por encima de todo, voces hablando, no objetos desvinculados de sus creadores; forman parte de un proceso de comunicación viva entre personas y no entre entidades independientes; la belleza y la fealdad, lo interesante y lo aburrido, no son cosas hacia las que los observadores externos puedan dirigir la imperturbable y desapasionada mirada con que los científicos —o cualquiera que no simpatice con el panteísmo o el misticismo— contemplan los objetos de la naturaleza. Esto está en conexión con las teorías más elaboradas de que cada forma humana de autoexpresión es de alguna manera artística, y de que la autoexpresión forma parte de la esencia de los seres humanos como tales. En torno a

dicha tesis se establecen distinciones entre vidas íntegras y fragmentadas, comprometidas y no comprometidas (esto es, no implicadas), y conduce, por consiguiente, al concepto de la existencia de diversos obstáculos, humanos y no humanos, en la autorrealización, que es la más rica y más armoniosa forma de autoexpresión por la que todas las criaturas viven, con independencia de que sean o no conscientes de ello.

3. El *pluralismo*. La creencia no meramente en la multiplicidad, sino en la inconmensurabilidad de los valores de las diferentes culturas y sociedades; y, por añadidura, la creencia en la incompatibilidad de ideales igualmente válidos, junto con el corolario implícito de que las teorías clásicas de un hombre ideal y de una sociedad ideal son intrínsecamente incoherentes y erróneas.

Cada una de estas tesis resulta relativamente novedosa: las tres son incompatibles con las principales doctrinas morales, históricas y estéticas de la Ilustración. Ninguna de ellas es independiente respecto de las otras. Cada uno de estos aspectos está entrelazado con lo que constituye el panorama ilimitado, variado y excelentemente rico dentro del que Herder presenta su obra. De hecho, la teoría de la unidad en la diferencia —más aún que la de la diferencia en la unidad—, la tensión entre lo uno y lo múltiple, constituye su obsesiva *idée maîtresse*. De ahí que en todas sus reflexiones aparezca reiteradamente un tema: la unidad «orgánica» de la personalidad con la forma de vida que la produce, la unidad empírica y metafísica de lo físico y lo mental con el intelecto, la voluntad, los sentimientos, la imaginación, el lenguaje y la acción. Herder contempló las distinciones y clasificaciones hechas en este sentido, en el mejor de los casos, como superficiales, y, en el peor, como profundamente equivocadas. De ahí también la insistencia en la unidad de pensamiento y sentimiento, de la teoría y la práctica, de lo público y lo privado; y su preocupación, constante a lo largo de su vida, y su heroico esfuerzo por ver el universo como un proceso único.

Las conocidas palabras con las que comienza su más famosa y ambiciosa obra *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*,

«nuestra tierra es una estrella entre estrellas»^[9], son muy características en este sentido. A continuación aparecen capítulos sobre geología, clima, minerales, vegetales, la vida de los animales y lecciones sobre geografía física, hasta que, finalmente, se analiza al hombre. Se observa un intento paralelo de enlazar todas las artes y todas las ciencias; de representar las experiencias religiosas y artísticas, sociales, políticas, económicas, biológicas y filosóficas, como aspectos de una única actividad; y como quiera que el modelo es uno, el hecho y el valor no están divididos (de acuerdo con Hume y Kant, con cuyas obras Herder estaba muy familiarizado). Comprender algo era para él verlo como pudo haber sido visto, enjuiciarlo como pudo haber sido enjuiciado, valorarlo como pudo haber sido valorado, en un contexto dado por una cultura o tradición determinada. Comprender el significado y el papel que desempeñaban en la vida de un griego en la época de Homero, un campesino livonio, un anciano hebreo, un indio americano..., una creencia, un elemento de un ritual, un mito, un poema, o un uso lingüístico, no era simplemente ser capaz de ofrecer una explicación científica o de sentido común, sino de dar una razón o justificación de la actividad en cuestión, o, al menos, aproximarse a ella. Pues explicar las experiencias o actitudes humanas es ser capaz de trasladarse uno mismo mediante la imaginación empática a la situación de los seres humanos que se pretende estudiar; y esto equivale a comprender y comunicar la coherencia de una forma de vida concreta, de sentimiento y de actuación, y, en consecuencia, la validez de un acto o acción dados, el papel que juegan en la vida y la perspectiva que sería «natural» en esa situación. La explicación y la comprensión, la referencia a causas y a propósitos, a lo visible y a lo invisible, al establecimiento de hechos y a su constitución en términos de valores históricos estándar de relevancia para ellos, se funden unos en otros, y para Herder pertenecen a un único tipo —no a varios— de pensamiento. Herder es uno de los creadores de la doctrina secularizada de la unidad del hecho y el valor, de la teoría y la práctica, del «es» y el «debe ser», del juicio intelectual y el compromiso emocional, del pensamiento y la acción.

Los estudiosos más críticos de Herder nunca han dejado de reconocer el poder y la amplitud de su imaginación. Tuvo una asombrosa capacidad para

concebir una gran variedad de sociedades reales y posibles, tanto del presente como del pasado, y una entusiasta simpatía por ellas sin precedentes. Estaba ilusionado con la posibilidad de reconstruir las formas de vida como tales, la experiencia humana en toda su plenitud que se expresaba en ellas: cuanto más extraña y más extraordinaria fuera una cultura o un individuo más satisfecho se sentía. Difícilmente podía censurar algo que mostrara color o sensibilidad: indios, americanos y persas, griegos y palestinos, Arminio y, Maquiavelo, Shakespeare y Savanarola, le parecían igualmente fascinantes. Despreciaba profundamente las imposiciones hechas en aras de la uniformidad, de la asimilación de una cultura o de una forma de vida por otras, ya fuera en la vida o en los libros de los historiadores. Buscaba conscientemente uniformidades, pero lo que realmente le fascinaba era la excepción. Despreciaba la construcción de muros entre unos géneros y otros; sin embargo, buscaba el mayor número de distinciones de los géneros respecto de las especies, o de los ejemplares concretos respecto de tales especies. Hamann le había aconsejado la necesidad de conservar la sensibilidad cuando se acercara a los fenómenos culturales e históricos concretos, cuidándose de evitar convertirlos en algo sin vida, fruto de la pasión por la clasificación y la generalización exigidas por una red de conceptos lógicos; se trata de una tendencia fatal, de la que responsabiliza a las ciencias naturales y a sus esclavos los franceses, que quisieron transformarlo todo a partir de la aplicación del método científico. Como Hamann, Herder conservó la capacidad infantil para impresionarse; la capacidad para reaccionar espontáneamente ante lo diferente, lo irregular..., aspectos que no siempre podían ser descritos y que eran facilitados por los sentidos, la imaginación, la religión revelada, la historia, el arte... No se apresuró a remitirlos al casillero correspondiente del museo de conceptos; se iba empapando cada vez más del nuevo espíritu empirista que defendía el carácter sagrado de los hechos. No tanto como Hamann, pero más incluso que Lessing y Diderot, e incomparablemente más que los materialistas oficiales y los «sensualistas» como Condillac o Helvétius, Herder rechazaba el intento de reducir la heterogénea corriente de la experiencia a unidades homogéneas, de etiquetarlas e incluirlas dentro de una estructura teórica con la finalidad de poder predecirlas y controlarlas.

La notoria frescura y riqueza de sus ideas se debe, como mínimo, tanto a su percepción de la complejidad de los hechos mismos, como a que su mente era entusiasta y turbida por naturaleza. Como escritor era exuberante y desordenado, aunque no era oscuro o confuso. Ni siquiera en los momentos de mayor ensimismamiento se entregaba al sonambulismo y al delirio; ni siquiera en los momentos de mayor lirismo se evadía de los hechos para situarse en un mundo ideal, como hacían los poetas metafísicos alemanes de su época, Gleim o Uz o Klopstock, o, en ocasiones, el propio Goethe. Frecuentemente los grandes filósofos y científicos han logrado tener éxito a costa de exagerar de forma violenta sus intuiciones originales. Sin embargo, Herder no podía dejarse llevar por lo que veía, sentía, oía o aprendía. Su sentido de la textura de la realidad era concreto, mientras que su capacidad de análisis era endeble. Las tres tesis originales que constituyen el objeto de este estudio acusan estos rasgos constantemente, y, por consiguiente, han sido a menudo fuente de irritación para pensadores más metódicos y más claros desde un punto de vista lógico.

III

Comenzaré analizando el populismo de Herder y su idea de lo que es pertenecer a un grupo. Todos parecen estar de acuerdo en que Herder empezó siendo un típico y bastante rutinario defensor de las grandes ideas del siglo XVIII ilustrado; esto es, del humanismo, del cosmopolitismo y del pacifismo. Más tarde, así parecen asumir, evolucionaría hacia una posición más reaccionaria, subordinando la razón y el intelecto al nacionalismo, a la galofobia, a la intuición, a la fe acrítica y a la creencia en la tradición. ¿No se trataba, después de todo, de la misma evolución que habían tenido otros pensadores alemanes, tanto de su generación como de las generaciones siguientes? Casi sin excepción, empezaron dando una entusiasta bienvenida a la Revolución francesa; plantaron árboles de la libertad y denunciaron por

obsoleto y brutalmente opresivo el modo de gobernar de los trescientos príncipes alemanes, hasta que horrorizados ante el terror y heridos por la humillación militar alemana a manos del ejército francés, y todavía más por la humillación de que fueron objeto por parte de Napoleón, se volvieron patriotas, reaccionarios e irracionalistas románticos. ¿No fue este el camino seguido por Fichte (sobre todo por Fichte), Görres, Novalis y los Schlegel, Schleiermacher y Tieck, Gentz y Schelling, y, en cierta medida, por el gran libertario Schiller?, ¿no estaban Goethe y Humboldt (y Georg Forster, aunque murió antes de que se consolidara con firmeza la reacción) casi solos en su inquebrantable fidelidad a la razón, a la tolerancia y a la unidad de la humanidad, en su inmunidad frente al nacionalismo, y —en comunión con Kant y Hegel— en su rechazo de todas las formas colectivas de expresión emocional?, ¿no sería razonable asumir que este proceso de retraimiento respecto de la razón también fue en Herder un tópico? Ciertamente, Herder murió antes de que Napoleón hubiera infligido las más cruentas derrotas a los ejércitos y príncipes alemanes; pero, con todo, ¿no era el caso que Herder empezara abanderando el cosmopolitismo y terminara como un nacionalista? Parecería, por tanto, que su herido orgullo nacional y, quizás por la edad, el enfriamiento de su idealismo de juventud habrían tenido también aquí sus efectos incontrolables. A pesar de todo, esas interpretaciones me parecen inaceptables. Cualquiera que pudiera haber sido la evolución de Fichte o de Friedrich Schlegel, los principios nacionalistas de Herder permanecerán inalterables a lo largo de su vida. Su sentimiento nacionalista no era de tipo político y nunca lo llegaría ser, ni cuando abandonó o modificó el peculiar rasgo de universalismo que caracterizaba su pensamiento en los comienzos —al margen de que se trate de dos tendencias que pudieran coexistir (con independencia de sus intereses)—, ni a lo largo de su extensa y voluminosa actividad intelectual.

Ya en 1765, en un discurso compuesto en Riga (cuando tenía 21 años y ocupaba el cargo de pastor luterano en lo que oficialmente era una ciudad rusa), en respuesta a la cuestión «¿Tenemos todavía una república y una patria como la de los antiguos?»^[10]. Herder declaró que aquel no era, ni mucho menos, el caso. En Grecia la fuerza y la gloria de la *polis* eran la meta suprema de todos los hombres libres. La religión, la moral y la

tradición —cada aspecto de la actividad humana— provenían del mantenimiento de la ciudad y a ella iban dirigidas, y cualquier riesgo de la polis constituía también un riesgo para todos aquellos hombres que existían y vivían para ella. Si se derrumbaba, se derrumbarían con ella. Pero entonces, continúa diciendo, llegó el cristianismo y los horizontes de la humanidad se volvieron inconmensurablemente más amplios. El cristianismo, explicó, es una religión universal: abarca a todos los hombres y a todos los pueblos; trasciende las lealtades locales y temporales mediante la veneración de lo que es universal y eterno.

Esta tesis era muy característica del humanismo cristiano del *Aufklärung* alemán, y, pese a todo lo que se ha dicho en sentido contrario, Herder nunca abandonó ese punto de vista. Expresó la idea central de su vida con palabras similares a las que utilizó en sus primeros escritos: «Jactarse del país de uno es la forma más estúpida de fanfarroneo... ¿Qué es una nación? Un gran jardín salvaje lleno de buenas y malas hierbas, vicios y locuras mezclados con virtudes y méritos. ¿Qué Don Quijote romperá una lanza por su Dulcinea?»^[11]. El patriotismo era una cosa y el nacionalismo otra muy diferente: la inocente ligazón a la familia, a la lengua, a su propia ciudad, a su propio país y a sus tradiciones, no podría ser censurada. Ahora bien, dirá que el nacionalismo agresivo es detestable en todas sus manifestaciones, y las guerras son meros crímenes^[12]. Ello es así porque todas las largas guerras son, en esencia, guerras civiles, y puesto que los hombres son hermanos, las guerras son una forma de fratricidio abominable. «Una patria en lucha contra otra en una sangrienta batalla es lo más bárbaro que se pueda expresar con palabras»^[13]. Un año después, añade: «Podemos ser héroes más nobles que Aquiles, más grandiosos patriotas que Horacio Cocles»^[14]. Estas ideas difícilmente pueden deberse al hecho, a veces mentado para explicarlas, de que el nacionalismo político estaba escasamente dotado de realismo, con una actitud poco convincente, y dividido por países gobernados por varios centenares de déspotas con carácter hereditario; de ahí que incluso buscarlo era demostrar falta de sentido histórico. Pero los italianos, que estaban no menos divididos y eran políticamente impotentes, habían formulado una reclamación clara respecto a la política de unificación que puede retrotraerse al menos hasta

Maquiavelo; incluso a pesar de que las condiciones sociales y políticas imperantes en Italia no eran muy distintas de las de la Alemania del siglo XVIII.

La actitud de Herder es claramente la actitud normal de un ilustrado de su época; la cuestión es que, sin embargo, él nunca abandonó esa actitud. Creyó en el parentesco y en la solidaridad social, *Volkstum*, en el carácter de una nación. Pero al final de su vida detestó y denunció cualquier forma de centralismo, coerción y conquista; actitudes que expresó y simbolizó al igual que su maestro Hamann, bajo el epígrafe de «el maldito Estado». La naturaleza crea naciones, no Estados^[15]. El Estado es un medio para la felicidad de un grupo, no para la felicidad de los hombres como tales^[16]. No hay nada contra lo que Herder dirija su artillería de manera más elocuente que contra el imperialismo: el aplastamiento de una cultura por otra, la eliminación de culturas locales pisoteadas bajo la bota de algún conquistador. Rivalizó con Justus Möser en su sensibilidad hacia las tradiciones e instituciones con muchos años de antigüedad, expresadas particularmente en formas de vida que han creado la unidad y la continuidad de una comunidad humana. No tenía ninguna simpatía por la *virtù* en el sentido renacentista del término. Alejandro Magno, Julio César, Carlomagno, etc., no eran desde su punto de vista héroes. La base del Estado es la conquista, la historia de los Estados es la historia de la violencia, una historia de agresión manchada de sangre. El Estado es la rueda de Ixión y pide una autoinmolación que no tiene sentido. ¿Por qué centenares de personas sufren hambre y frío con el objeto de satisfacer a un loco coronado, o para satisfacer los sueños producto de la fantasía de un *philosophe*?^[17].

Esto puede ir dirigido expresamente a Federico el Grande y a sus adversarios franceses, pero tiene una trascendencia universal. Toda autoridad de los hombres ejercida sobre sus hermanos los hombres, es antinatural. Las auténticas relaciones son las que se dan entre padre e hijo, marido y mujer, entre hijos, entre hermanos, entre amigos, entre hombres. Estos términos expresan las relaciones naturales que hacen a la gente feliz. Todo lo que el Estado nos ha dado no son más que contradicciones y conquistas, y, tal vez lo peor de todo, deshumanización^[18]. ¿Qué placer

puede encontrarse en no ser más que «una pieza ciega de una máquina?»^[19]. Dios ha dividido al mundo por medio de montañas y océanos con el fin de evitar que algún terrible Nimrud conquistara el mundo. En *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* se anticipa a los historiadores socialistas al representar la historia de los conquistadores como la historia de hombres cazadores. Pese a su promesa de mirar con simpatía, o al menos con imparcialidad, todas las culturas y todas las naciones, no puede evitar condenar a Roma por aplastar las culturas de los pueblos que había conquistado, incluso la de Cartago. Podría ser un caso meritorio de eficiencia y unidad, pero eso no es, a su juicio, más que una compensación por la tragedia de la destrucción; esto es, por el mal de la bárbara despreocupación por tantas formas espontáneas y naturales de autoexpresión: «lo que la naturaleza humana separa por medio de las lenguas, las costumbres y los caracteres, no dejemos a los hombres juntarlo artificialmente en un laboratorio»^[20]. Esto es lo que los romanos intentaron hacer y así fue como el conjunto del Imperio romano fue preservado. Y sus «sagrados» sucesores no eran mejores: se trataba de un monstruo antinatural, un absurdo conglomerado de culturas dispares, «la cabeza de un león, con la cola de un dragón, alas de águila, garras de oso [todo junto encolado], dando como resultado una estructura antipatriótica de Estado»^[21]. Los judíos a quienes ahora se les considera meros «parásitos» prestamistas^[22], al menos no se adoraban a sí mismos; eran alabados por no haber hecho de Palestina la fuente y el centro del mundo, por no haber idealizado a sus ancestros, y por no haber hecho proceder su genealogía de dioses y semidioses (esto último fue lo que les hizo capaces de sobrevivir a la Diáspora)^[23]. Los imperios, especialmente los que son multinacionales «una violenta mezcolanza de varias tribus y pueblos bajo un cetro común»^[24], descansan en la fuerza; resisten a las reivindicaciones y acaban derrumbándose. Las teocracias están fundadas sobre ciertos principios que no son políticos, sobre fuerzas espirituales o religiosas —China o Egipto, por ejemplo, por no citar religiones cristianas que han resultado relativamente más duraderas—. La espada del espíritu es mejor que la simple fuerza bruta: ni siquiera la más extrema pobreza, ni la más profunda sordidez, y todavía menos la ambición y el amor al poder, justifican el uso

de la violencia. Como Möser, Herder lamenta el hecho de que los alemanes sean apocados, estériles y desdeñosos; que la viuda de Lutero hubiera tenido que pedir ayuda al rey de Dinamarca; que Kepler muriera de hambre; que hombres de habla alemana hubieran sido dispersados y exiliados a Inglaterra, América, Rusia y Transilvania; que los artistas e inventores de talento se vieran obligados a abandonar su país y prodigar su talento ante extranjeros; que los hessianos fueran vendidos y comprados como esclavos negros, mientras sus familias morían de hambre. En ningún caso la conquista podía ser una justificación. Herder hizo hincapié toda su vida en la locura y las crueldades del imperialismo.

En su primer ensayo sobre filosofía de la historia (*Auch eine Philosophie*, de 1774), habla de los conquistadores romanos como una mezcla de derramamiento de sangre, lujuria y vicios siniestros^[25]. Durante las dos décadas siguientes, y, de hecho, en los últimos años de su vida, continúa denunciando la falta de humanidad del dominio colonial antiguo y moderno: «Los pueblos extranjeros eran juzgados [por Roma] según costumbres desconocidas para ellos»^[26], que impusieron por medio de la violencia; esto distorsionó el carácter de los conquistados hasta que «el águila romana... picoteó sus ojos, devoró sus entrañas y cubrió [sus] míseros cadáveres con sus débiles alas»^[27]. No fue una época de felicidad aquella en que la cruenta tiranía romana recobró la unidad con el cristianismo^[28]. Roma arruinó a Grecia, y los príncipes teutones y los recién convertidos polacos exterminaron a los prusianos y esclavizaron a los pobres bálticos y a los pacíficos eslavos.

¿Podéis nombrarme un país [pregunta en sus «*Cartas para el fomento de la humanidad*», 1793-1797] en que los europeos han penetrado no sin deshonorarse para siempre ante la indefensa y confiada humanidad, mediante la injusta palabra, el engaño codicioso, la cruel opresión, enfermedades, regalos fatales que han traído con ellos? Nuestra parte de la tierra debería ser llamada, no la más sabia, sino la más arrogante, agresiva y codiciosa; lo que ha dado este pueblo no es civilización, sino la destrucción de los rudimentos de sus propias culturas donde quiera que pudieran conseguirlo^[29].

Esto era lo que Inglaterra había hecho en Irlanda, en las tierras altas escocesas, y lo que los europeos han hecho en sus colonias, cuyos nativos

«desarrollaron la pasión por el aguardiente», por lo que se consideró que era «el momento oportuno para convertirlos a nuestra fe»^[30]. En 1802, en su publicación periódica *Adrastea*, imagina una conversación entre un asiático y un europeo; en su turno el asiático (un indio) dice:

«Decidme, ¿todavía no habéis perdido el hábito de intentar convertir, a vuestra fe a gentes a quienes despojasteis de sus bienes, asesinasteis, privasteis de su tierra y de su Estado, a quienes vuestras costumbres parecían asquerosas? En el supuesto de que uno de ellos fuera a vuestro país y con aire insolente declarara absurdo todo lo que resulta más sagrado para vosotros —vuestras leyes, vuestra religión, vuestra sabiduría, vuestras instituciones, y cosas por el estilo—, ¿qué haríais con ese hombre?». «¡Oh, pero esto es un asunto bastante diferente!», replicó el europeo, «nosotros tenemos poder, barcos, dinero, códigos, cultura»^[31].

Herder continuó siendo inflexible y apasionado con este tema. «¿Por qué echáis agua sobre mi cabeza?», preguntó un moribundo esclavo a un misionero cristiano. «Para que puedas ir al Cielo». «Yo no quiero ir a un cielo donde hay hombres blancos», replicó, se dio la vuelta y murió»^[32]. Con esta manera de proceder, los europeos son responsables de haber fraguado las cadenas con las que otros pueblos los atarán a ellos^[33]. Y Herder está tan convencido como Marx de que quienes oprimen y explotan a otros, y les imponen sus propias instituciones, están cavando su propia tumba; algún día sus víctimas se levantarán contra ellos y utilizarán sus reclamos, sus métodos y sus ideales para aplastarlos.

La misión alemana no es conquistar; es ser una nación de pensadores y educadores. Esta es su verdadera gloria^[34]. El sacrificio —el autosacrificio—, no la dominación de un hombre sobre otro, es el auténtico fin del hombre. Herder dio la cara contra cualquier cosa que fuera depredatoria, contra el uso de la fuerza en cualquier caso excepto en la autodefensa. Las cruzadas, no importa el grado de cristiandad que las impulsara, son despreciables, puesto que conquistaron y aplastaron otras comunidades humanas. También el consenso es para él una falsa base de la sociedad, ya que el consenso es, en última instancia, una forma de docilidad, sea racional o voluntaria, ante la fuerza. Las relaciones humanas han de descansar sobre el respeto, el afecto, el parentesco y la igualdad; no sobre el miedo, la prudencia y el cálculo utilitarista. Cuando la religión olvida los fines de los

hombres se convierte en algo sin sentido, en cultos mecánicos que desembocan en una fuente de mistificación ininteligible, y sus ceremonias degeneran convirtiéndose en un recital de fórmulas muertas, mientras que los sacerdotes, que ya no comprenden su propia fe, se convierten en instrumentos de otras fuerzas —en particular del Estado y de los hombres que lo controlan—. Para él, como para Nietzsche, el Estado es el más frío de todos los fríos monasterios. Nada en el conjunto de la historia de la humanidad es para Herder más odioso que las iglesias y los sacerdotes que son instrumento del poder político. Sobre este tema habla en el mismo tono que Voltaire y Holbach; en cuanto al Estado dice (con palabras que podrían haber sido de Rousseau) que roba a los hombres su propia condición humana^[35]. El Estado se convierte en una droga para los hombres, que con su ayuda buscan olvidarse de ellos mismos; es una válvula de escape generada por ellos mismos para huir de la necesidad de vivir, de crear y de elegir. Más aún, el puro ejercicio de la actividad burocrática es una forma de autointoxicación; se refiere a él como a un tipo de opio mediante el cual los hombres se metamorfosean en funcionarios mecánicos. Diferencias profundas tanto de tipo personal como literario llevaron a Herder a alejarse de Goethe y de Schiller; pero cuando en la obra escrita por estos últimos, *Xenien*, dicen:

Deutschland? aber wo liegt es? Ich weiß das Land nicht zu finden. Wo das Gelehrte beginnt, hör das Politische auf.
[¿Alemania? ¿Dónde se encuentra? No sé donde está ese país. Donde comienza el sabio, termina el político].

y

Zur Nation euch zu bilden, ihr hoffet es, Deutsche, vergebens, Bildet, ihr könnt es, darur freyer zu Menschen euch aus.
[En nación convertiros esperáis, alemanes, en vano, mejor podéis formaros más libres como hombres].

con estas palabras implican también a Herder^[36]. El Estado consiste en la sustitución de la vida por la maquinaria. Una posibilidad y una realidad que asustaba a Herder no menos que a Rousseau.

¿Cuál es entonces el tipo de vida apropiado para los hombres? Deberían vivir en unidades naturales; es decir, en sociedades unidas por una cultura común. La naturaleza, además, no hace que unas naciones sean intrínsecamente superiores a otras. Cualesquiera que fueran las cualidades de los antiguos germanos para considerarlos como el pueblo europeo elegido por Dios, creer que por ello, en virtud de sus cualidades creativas, poseerían el derecho a tener en sus manos al mundo entero y a dominar a otros pueblos, supondría una innoble vanidad de bárbaros^[37]. No hay ningún *Favoritvolk*^[38]. Una nación es lo que es por el «clima»^[39], la educación, las relaciones con sus vecinos y otros factores cambiantes y empíricos, y no por su esencia interior e inaprehensible o por un factor inalterable tal como la raza o el color. Todo esto lo dijo Herder en los últimos años de su vida y constituye lo esencial de la doctrina de la Ilustración. Herder critica, no sin cierta satisfacción maliciosa (como, con un placer irónico similar, hizo también Hamann) que el gran liberal Kant en su *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, cargara un excesivo acento en la raza y en el color. Muestra la misma indignación respecto a la proposición de Kant de que «el hombre es un animal que necesita un amo»^[40]. Replica Herder al respecto: «Désele la vuelta a la frase: el hombre que necesita un amo es un animal; tan pronto como se convierte en humano deja de necesitar un amo»^[41]. Herder denuncia también la filosofía de la historia de Kant, de acuerdo con la cual son los vicios de la humanidad —el deseo de poder y de ejercer el control sobre los escasos recursos de la naturaleza— los que estimulan la competición, la lucha y, por tanto, el progreso; con el corolario de que los sufrimientos del ser humano son indispensables para la mejora de la especie (doctrina que estaba destinada a alcanzar su punto álgido con Hegel, y, en otro sentido, con la doctrina evolucionista de Spencer y las divagaciones del darwinismo social); Herder repudia estas doctrinas en consonancia con el espíritu más puro del cosmopolitismo liberal e individualista de Weimar. De hecho, tiene aquí sus verdaderos comienzos la toma de conciencia de que cualquier doctrina que abogue por el sacrificio de los individuos ante el altar de las vastas abstracciones —la especie humana, la sociedad, la civilización, el progreso

(pensadores posteriores llegaron incluso a incluir la raza, el Estado, la clase social o una élite escogida)— lleva implícitas esas crueles y siniestras ideas.

Kant no escondió su falta de simpatía por las generalizaciones imprecisas y globalizantes de Herder, ni tampoco su objeción de que estas nunca serían corroboradas por pruebas adecuadas y argumentos rigurosos. Lo que acabamos de decir puede explicar en parte la deliberada interpretación que Herder hace del famoso defensor de la inexorable voz del deber, de la igualdad moral de los hombres, y del valor infinito del individuo, colocándolo como el blanco de su propio antirracismo y antiimperialismo apasionado, así como de su defensa del derecho de todos los hombres y de todas las naciones a evolucionar según las directrices que ellos mismos han elegido. La variedad no conlleva un conflicto. No entiende por qué una comunidad absorta en el desarrollo de su propio talento nativo deja de respetar una actividad similar que otros también están llevando a cabo. El Kant de *Grundlegung* o de *Zum ewigen Frieden* pudo haber estado de acuerdo, pero el Kant de *Anthropologie* y de otros ensayos de historia universal, evidentemente, no podía estarlo. Kant trazó una clara línea divisoria entre, por un lado, la moralidad individual, universal, absoluta y libre de conflictos internos, basada en una racionalidad trascendental, y conectada en su totalidad con la naturaleza, la historia y la realidad empírica y, por otro, la falta de armonía en los procesos de la naturaleza, cuyos fines eran preservar la especie y promover el progreso por medio de la competición y la lucha. Herder no habría aceptado nada de esto. Encontró que ese dualismo era totalmente ininteligible; y las distinciones tajantes entre tipos de experiencia, facultades mentales y corpóreas, razón e imaginación, el mundo de los sentidos y los mundos de la comprensión, o el deseo ético, o el conocimiento *a priori*, le parecían separaciones artificiales, «muros de piedra»^[42] contruidos por los filósofos sin ninguna correspondencia con la realidad. Su mundo es orgánico, dinámico y unitario: cada elemento es único y está al mismo tiempo entrelazado con todas y cada una de esas gamas infinitas de relaciones que, en última instancia, no pueden ser analizadas, ni siquiera descritas plenamente. «Las similitudes, los tipos, los órdenes y los estadios», escribió en 1775, «son solo... agrupaciones de cartas en un juego; el creador de todas las cosas no

contempla el mundo como lo hace el hombre; no conoce clases; cada cosa se parece solo a sí misma»^[43]. «No estoy seguro de saber qué significa ‘material’ e ‘inmaterial’. No creo que la naturaleza hubiera elegido poner vallas de hierro entre esos términos... yo no puedo verlas por ninguna parte»^[44]. Herder se muestra obsesionado con que no se le escape ninguna pieza de la realidad, así como con no omitir las irregularidades para ser capaz de encajar esas piezas en un sistema y agruparlas bajo una fórmula clara y general. Hereda de su maestro Hamann el deseo de aprehender el conjunto en su totalidad, en todas sus manifestaciones peculiares, complejas e históricamente cambiantes (esto es lo que fascinó al joven Goethe, e influyó sobre él de manera definitiva, cuando se conocieron en 1770). Ahora bien, Herder va más allá que Montesquieu, quien enarboló el estandarte de la revuelta contra los *grands simplificateurs*^[45]. Las corrientes de la vida son misteriosas, y se ocultan a quienes carecen de sentido de introspección para captar el espíritu de una sociedad, una época, un movimiento; una sensibilidad aniquilada por la disección practicada por los *French lumières* y sus imitadores académicos alemanes. Como Hamann, Herder estaba convencido de que la claridad, el rigor, la agudeza de análisis y la ordenación racional, ya sean en la teoría o en la práctica, solo pueden comprarse a un precio muy alto. En ese aspecto, es el más radical de los críticos de la Ilustración, tan formidable como Burke o De Maistre, pero alejado de sus prejuicios reaccionarios y del odio a la igualdad y a la fraternidad.

IV

En cuanto a la doctrina de la expresión de Herder, esta —la expresión— está, a su juicio, estrechamente relacionada con el modo como viven y por el que viven los hombres. ¿Cuáles son los rasgos de una sociedad para que pueda ser considerada como el hábitat «natural» del hombre? A pesar de su

tendencia a considerar la familia y las instituciones patriarcales como las formas básicas de asociación humana, Herder no asume explícitamente la doctrina de Aristóteles (y de Rousseau) de que una sociedad «natural» o que resulte satisfactoria para el hombre, ha de estar constituida solo por pequeños grupos humanos en los que los hombres puedan conocerse unos a otros personalmente, donde (de acuerdo con la frase de Aristóteles) un heraldo pueda ser oído por todos. Los grupos humanos, grandes o pequeños, son productos del clima, de la geografía, de las necesidades físicas o biológicas y de factores similares; se convierten en una unidad a partir de tradiciones humanas comunes y memorias compartidas cuyo principal enlace y vehículo —de hecho, más que un vehículo, su encarnación misma—, es el lenguaje. «¿Tiene acaso una nación... algo más valioso que el lenguaje de sus ancestros? En él reside el universo entero de las tradiciones, de la historia, de la religión, de los principios de la existencia; su corazón y su alma»^[46]. Es así porque los hombres piensan necesariamente mediante palabras y otros símbolos, pues pensar es hacer uso de símbolos. Y sus sentimientos y actitudes ante la vida son —mantiene Herder (como Vico ya lo había hecho antes)— incorporados en formas simbólicas: ceremonias sagradas, poesía, rituales... Ello es debido a que buscamos placeres o satisfacer necesidades: el baile, la caza..., formas primitivas de solidaridad social expresadas y preservadas mediante mitos y representaciones establecidas. De hecho, el conjunto del entramado de creencias y comportamientos que une unos hombres a otros solo puede ser explicado en términos del simbolismo común y público, y, en particular, por el lenguaje.

Herder había tomado de Hamann su teoría de que las palabras y las ideas son la misma cosa. Los hombres no piensan —por decirlo de alguna manera— en conceptos e ideas, para luego buscar las palabras con las que «vestirlos» igual que uno busca un guante para que se ajuste a una mano ya formada. Hamann argumentó que pensar era utilizar símbolos, y que negar esto era, no tanto falso, como ininteligible: sin simbolismo uno era falazmente arrastrado hacia la división de los aspectos de una experiencia simple en entidades separadas —la fatal doctrina de Descartes, que habló de mente y cuerpo, el pensamiento y su objeto, materia y espíritu, como si se

tratara de entidades independientes—. Distinciones del tipo de las que establecemos entre pensamiento y sentimiento (y sus «objetos»), sensaciones físicas e intelectuales, o conciencia estética o moral, son —de acuerdo con Hamann, allí donde lo expresa con claridad— un intento de llamar la atención ora sobre una faceta, ora sobre otra de una experiencia simple; una tendencia que, llevada al límite, tiende a separar y a abstraer un aspecto de otro; y que, todavía más al límite, conduce a la invención de objetos abstractos imaginarios o de entes idealizados, transformando la realidad en una colección de entes artificiales. Esto surge de una admiración irrefrenable por la ordenada clasificación científica; ahora bien, distorsiona los hechos, congela el continuo fluir del sentido vivo de la naturaleza y de Dios en fragmentos muertos, y destruye las fuentes del sentido verdadero de la realidad: la imaginación, la consciencia de la revelación divina, el conocimiento directo de la realidad obtenido a través de los sentidos que han poseído siempre los hombres no afectados por la lógica de la metafísica del racionalismo.

Hamann era un cristiano tocado por el misticismo: contempló el mundo, la naturaleza y la historia, como el discurso hecho por Dios para el hombre; las palabras de Dios eran jeroglíficos a menudo tormentosamente oscuros, o alegorías o símbolos que abrían una puerta hacia la visión de la verdad, la cual solo respondería a las cuestiones de las cabezas y de los corazones de los hombres si era vista y oída por ellos de la manera correcta^[47]. Hamann no era un visionario. No había tenido una revelación especial; pero cuando, en medio de una aguda crisis espiritual, recurrió a la Biblia, le impresionó el descubrimiento de que en la historia de los judíos estuviera reencarnada una verdad universal y transhistórica: simbolizaba su propia —y la de cada uno de los hombres— dolorosa búsqueda de Dios. Los hombres estaban hechos a imagen de Dios, pero como habían predicado los pietistas anteriores a Hamann, el hombre era pecador y débil; tropezaba, se caía y se levantaba una y otra vez, mientras esperaba escuchar la voz de su padre y pastor: el espíritu de Cristo que habita dentro y fuera de él, lo único que le permitiría completarse a sí mismo. El hombre solo podía ser redimido entregándose a la unidad de la vida, permitiendo que la completud de su ser —espíritu y carne, mente, deseos y, sobre todo, sentidos— entendiera todo aquello que

Dios le estaba revelando directamente a través de las Sagradas Escrituras, y que también se expresaba a través del desarrollo de la naturaleza y el modelo de la historia humana; la naturaleza y la historia eran símbolos, criptogramas del *logos* susceptibles de ser leídos solo por quienes no estaban pervertidos por sutilezas metafísicas. El pecado era la negación de la gracia divina y de lo que Dios había dado a los hombres: pasiones, deseos, amor, un sentido de júbilo ante todas las manifestaciones de la vida, de la naturaleza sensible, de la creación y de la procreación de todas las formas. La existencia de esta realidad no podía, en efecto, ser probada. Hume estaba en lo cierto: no se puede demostrar acudiendo a la razón la existencia de los hechos o los eventos; sin embargo, los aceptamos porque no podemos evitarlo, porque se trata de una fe animal en el mundo externo, manifestada en la percepción sensorial, que nos permite pensar y actuar en cualquier caso. Dios, el mundo de los sentidos, los significados de las palabras, todos son directamente otorgados al hombre y están íntimamente presentes en él, si quiere ver, oír y ser.

Herder permaneció limpio de todo misticismo. Lo que realmente influyó en Herder fue el rechazo de Hamann al análisis racionalista, su sensualismo sin tapujos y su empirismo, así como su simple fe cristiana; no influyó en él ese peculiar nominalismo místico que condujo a Hamann a intentar comprender los propósitos ocultos de Dios cuyo significado se escondía tras palabras griegas o hebreas pertenecientes a las Sagradas Escrituras. La doctrina del lenguaje de Hamann se convirtió en artículo de fe para Herder. Dicha doctrina ofrecía la gran revelación de que el lenguaje es el único órgano central de toda comprensión y de toda acción intencional; la actividad fundamental de los hombres es hablar para otros (bien sea a otros hombres, a Dios o a sí mismos), y solo a través del lenguaje pueden ser entendidos los individuos, los grupos y los significados expresados en la poesía, en el ritual, o en el entramado de instituciones humanas y formas de vida. Entender a los hombres era entender lo que querían decir, lo que intentaban o deseaban comunicar. La creación es comunicación. Durante el gran debate que tuvo lugar en el siglo XVIII sobre los orígenes del habla humana, Herder adquirió reconocimiento a nivel europeo al decir que el lenguaje no era ni un milagroso y súbito don divino

—como Süssmilch y otros escritores cristianos ortodoxos habían mantenido — ni tampoco una deliberada invención hecha por unos hombres concretos en un momento dado, una herramienta para la mejora de la vida al modo de la rueda o la brújula —como los científicos franceses Maupertuis y Condillac vinieron a decir, y como Monboddo mantuvo explícitamente—. El lenguaje era un desarrollo natural, ni más ni menos misterioso que cualquier otra forma de desarrollo natural; y, de asumir la existencia de un Dios creador, el lenguaje era divino puesto que Dios había otorgado al hombre una capacidad natural para la actividad mental; la capacidad de generar símbolos, de comunicar y de proponerse fines que eran intrínsecos a su desarrollo.

En otros momentos, influenciado quizás por Hamann, Herder se mantuvo fiel a sus creencias como pastor luterano —era, después de todo, la cabeza visible del pietismo en el Gran Ducado de Weimar—. Se desdijo y concedió que Dios había implantado el lenguaje en el hombre, o que se lo había enseñado, por medio de un acto creativo específico. Pero no podía apoyarse en esa creencia. ¿Cómo pueden aquellas criaturas cuyo espíritu no se ha desarrollado suficientemente usar el lenguaje de repente, como, de hecho, son capaces de hacer?, y ¿qué es estar espiritualmente desarrollado si no es ser capaz de pensar (esto es, de usar símbolos, sean imágenes, gestos o palabras)? Hacia el final de su vida, Herder, oponiéndose al luteranismo estricto, retornó abiertamente a la tesis de que el lenguaje era una parte esencial del proceso natural de desarrollo de la conciencia; de hecho, de la solidaridad humana, que descansa en la comunicación entre los hombres; para ser totalmente humano es necesario pensar, y pensar es comunicarse; tanto la sociedad como el hombre son inconcebibles uno sin el otro. Así pues, «la razón pura y simple sin lenguaje es tierra de utopía»^[48]. Herder pensaba que tal cosa no era tanto improbable cuanto inconcebible. Las palabras, al conectar pasiones con cosas, el presente con el pasado, y al hacer que la imaginación y la memoria sean posibles, crean la familia, la sociedad, la literatura y la historia. Afirma que hablar y pensar con palabras es como nadar en un río inmanente de imágenes y palabras; hemos de aceptar sin más estos medios de comunicación: no podemos crearlos^[49]. La idea de una total solidaridad humana —que se opone a un

artificial autoaislamiento— le resulta a Herder tan ininteligible como le había resultado a Aristóteles o a algunos filósofos del lenguaje de su propia época. La mera contemplación no produce verdades; es solo la vida, que es acción con o contra otros, la que las produce. Para Herder el hombre se forma por su asociación con otros hombres, y ha de ser definido en términos de tal asociación.

Podemos pulir y reformar el lenguaje, pero no podemos crear uno de la nada, pues crear un lenguaje es pensar y pensar es usar el lenguaje. Se trata de un círculo vicioso que resulta imposible romper. La relación de palabras concretas o grupos de palabras con cosas específicas no es necesaria ni desde un punto de vista lógico ni desde un punto de vista metafísico; se trata de una relación causal o convencional. Las palabras concretas se utilizan al comunicar experiencias concretas como resultado de influencias naturales —de factores ambientales— comúnmente llamadas «clima» después de Montesquieu, o de influencias psicológicas que, o bien se producen de manera fortuita, o son resultado de las decisiones de seres humanos que adquieren algunos términos por medios «naturales» (en algún estadio prerracional) e inventan otros a su gusto de manera arbitraria. De ahí que la doctrina de las auténticas esencias —el plan wolffiano del descubrimiento de la verdad mediante el análisis de conceptos— sea una quimera. Locke estaba en lo cierto: no tenemos intuiciones de las «esencias». Solo la experiencia puede decirnos si la expresión X en un contexto particular significa lo mismo que la expresión Y. La certeza dogmática de fanáticos sectarios sobre lo que debe significar este o aquel texto sagrado es, en consecuencia, irracional y errónea. El conocimiento de la filología —el desarrollo histórico de las lenguas— da cuenta por sí solo de la historia de los cambios en los usos y en los significados. Herder es antimecanicista; sin embargo, es empirista, desciende directamente de Occam y de los naturalistas ingleses. Únicamente la constante investigación histórica, la penetración empática en los propósitos del hablante, la comprensión del mecanismo de comunicación por el que los seres humanos se entienden unos a otros —sea sin mediaciones o a través de siglos—, puede tender un puente sobre el abismo existente entre diferentes

civilizaciones aún no totalmente separadas. El lenguaje expresa la experiencia colectiva del grupo^[50].

¿Tiene una nación algo más precioso? A partir del estudio de las literaturas nativas

aprendemos a conocer épocas y gentes más plenamente que mediante el engañoso y desolador camino de su historia política y militar. Por medio de esta última, raramente vemos algo más que la forma como era sometida la gente, cómo se prestaba a ser degollada; mediante lo primero, aprendemos cómo pensaban, lo que deseaban y por qué luchaban, de qué forma experimentaban placer, cómo eran conducidos por sus maestros o por sus inclinaciones^[51].

De ahí la insistencia de Herder en subrayar la importancia de los estudios genéticos y de la historia del lenguaje; y de ahí también el enorme impulso que dio a los estudios de lingüística comparada, de antropología comparada, de etnología y, fundamentalmente, al gran movimiento filológico que se convirtió en el orgullo de los investigadores alemanes hacia el final de su vida y durante todo el siglo siguiente. Sus esfuerzos en esta dirección no eran menos sugerentes y especulativos que los de Vico. Tras declarar —con una terminología que toma prestada de Lavater— que la «fisiognomía» del lenguaje^[52] era muy importante, insistió, por ejemplo, en que los lenguajes cuyos géneros eran preservados —como los de Rusia, con los que se familiarizó durante sus años en Riga— conllevaban una visión del mundo diferente de la que tenían allí donde se utilizan lenguajes asexuados; así también ocurría con respecto al uso que se hacía de los pronombres. Insistió en que los verbos —relacionados con la acción— aparecían antes que los nombres, relacionados con la contemplación de objetos; que las naciones activas empleaban modos lingüísticos diferentes de las pasivas; que los matices del lenguaje son indicadores de diferentes formas de experiencia (*Weltanschauungen*). Para Herder, la lógica es solo una abstracción de los lenguajes vivos o muertos. No existe una estructura lógica «profunda» presupuesta en todas las formas de pensamiento racional; en su *Sprachphilosophie*, defiende que la lógica es una aproximación a lo que es común en lenguajes isomórficos que indican un alto grado de semejanza en las experiencias de sus usuarios. La antropología, no la metafísica o la lógica —sea aristotélica, leibniziana o kantiana—, es para Herder la llave

para la comprensión de los seres humanos y sus mundos. La historia del lenguaje es la que revela con mayor claridad y con más frecuencia tales fenómenos como fruto del desarrollo social —los ciclos de la infancia, la juventud, la madurez y la decadencia— común a individuos y a naciones.

La relación entre el lenguaje y el pensamiento, aunque en cierto sentido sean una misma cosa, es de carácter ambivalente. En cualquier caso, el arte de la escritura, la constitución del pensamiento en formas permanentes, a la vez que crea la posibilidad de una continuidad de autoconciencia social y convierte tanto su propio mundo como otros en algo accesible para el individuo, los frena y extingue. Lo que se ha puesto por escrito es incapaz de entrar en el juego vivo de constante adaptación y cambio, de la continua expresión propia de lo que es inanalizable y se resiste a ser aprehendido dentro de la corriente de la experiencia real; algo que debe poseer el lenguaje si tiene capacidad para comunicar con total plenitud. Únicamente el lenguaje hace posible la experiencia, pero también la congela. Hamann habló del valle de los huesos a los que solo un «profeta»^[53] (como Sócrates, San Pablo, Lutero o quizás él mismo) podría cubrir de carne. Herder habla de cadáveres —formas de petrificación— contra los cuales, a su debido tiempo, se rebelan los hombres. La historia de las revoluciones lingüísticas es la historia de la sucesión de culturas; las verdaderas revoluciones en la historia de la raza humana. ¿Existió alguna vez lenguaje alguno común a todos los hombres? Herder no desea pronunciarse con firmeza al respecto. Por un lado, se aferra a la idea de un único mundo, de una personalidad humana básica, de la interrelación «orgánica» de todas las cosas; insiste en la locura y el riesgo de la abstracción y de la fragmentación, de desgajar la personalidad humana en facultades separadas, como no solo Wolff sino también Kant habían hecho en sus estudios de psicología y en las estrictas divisiones que habían realizado entre el cuerpo y la mente, entre lo empírico y lo apriorístico, entre lo histórico y lo eterno. Sin embargo, por otro lado, es también un cristiano y abrazó la doctrina aristotélica y bíblica de los ejemplares naturales; el hombre es único. *Lord* Monboddo y los naturalistas tenían que estar equivocados. Esa es, sin duda, la razón por la que el lenguaje había de ser un don directamente ofrecido por Dios y no producto de un proceso natural de emergencia de los seres racionales a partir de un

estado prerracional de la naturaleza —del reino animal y formas sensibles prehumanas, o incluso de formas carentes de sensibilidad^[54]—. La contradicción es irresoluble.

El único rasgo al que Herder nunca da la espalda, es el de la relación entre el pensamiento y la acción, el lenguaje y la actividad. La poesía, y en particular la poesía épica temprana, es para él una actividad pura. Como muchos de sus contemporáneos fue cautivado por Ossian. Probablemente es de los poemas de este, más que de los de Homero —aunque habla de los poemas de Homero como improvisaciones y no como artefactos sin vida—, de donde deriva su teoría de la poesía entendida como una actividad. La poesía, en especial entre los pueblos primitivos, es —a su juicio— de carácter mágico; no es una fría descripción de la naturaleza o de cualquier otra cosa. Es el acicate que lleva a la acción a los héroes, a los cazadores y a los amantes; los estimula y los dirige. La poesía no ha de ser degustada por el estudioso en su despacho; solo puede resultar inteligible a aquellos que se han encontrado a sí mismos en situaciones similares a las que dieron origen a esas palabras. Durante su viaje de Riga a Nantes, observó a los marineros en medio de la tempestad. La austeridad de estos hombres sometidos a una severa disciplina, que vivían aterrorizados por los elementos que intentaban dominar y que, paradójicamente, estaban en estrecha conexión con ellos; esa austeridad le llevó a resucitar en su mente el oscuro mundo de los *skalds*, de los vikingos y de los *eddas*^[55], un mundo que resulta poco inteligible a los tranquilos filólogos en sus «epicúreos» estudios literarios, que pasan las páginas ociosamente, sin capacidad para recrear el mundo del que estas obras son imagen y voz. Las palabras, el ritmo, las acciones... son aspectos de una única experiencia. Hoy en día estos asuntos son ya meros tópicos, pero (a pesar de Vico) en época de Herder estaban lejos de poder ser considerados como tales.

«Cuanto más salvaje es la gente, es decir, más viva y más amante de la libertad (ya que este es el significado básico de la palabra), más salvaje, es decir, más viva, más libre, más sensual, más líricamente activa ha de ser su poesía, si es que la tienen» escribió en 1773^[56]. Compara «la presencia viva de la imaginería» de tales canciones con las «escritas sobre el papel». «Las flechas del salvaje Apolo que perforan los corazones y arrastran con ellas

las almas y los recuerdos»^[57]. «La gente primitiva canta y actúa; cantan lo que hacen, y de esa manera, al cantar, ‘escriben’ su propia historia». Sus canciones son los archivos de sus gentes, el tesoro de su ciencia, de su religión, etc., un cuadro de su vida doméstica, con pinceladas de alegría y de tristeza, como las de la tumba o las del lecho nupcial... Aquí es donde todos se ven a sí mismos retratados y se reconocen tal y como son»^[58]. El lenguaje, el contenido y el tono, nos dice más sobre las opiniones y las creencias, los orígenes, la historia y la mezcolanza de naciones que los relatos de los viajeros. De ese modo comienza el artificio. Cuando las palabras se separan de la música, cuando el poeta empieza a escribir con «actitud más depurada para que fuera leído»^[59], todo esto estará más cercano al arte, pero con ello se ha perdido la magia, «el poder milagroso»^[60]. ¿Qué saben de todo esto nuestros críticos modernos, «los medidores de sílabas», «especialistas en métrica» y maestros de los saberes sin vida? «¡Corazón!, ¡calidez!, ¡sangre!, ¡humanidad!, ¡vida!^[61], ¡siento, luego existo!»^[62]. Estos son los lemas de Herder; no es de extrañar que los poetas del *Sturm und Drang* se reconocieran en general en sus escritos.

Herder soñó con una visita a los mares del Norte mientras leía «la historia de Uta y Ninetuma, a la vista de la isla donde se sitúa la historia». Su viaje a Francia, que le llevó más allá de la costa de Escandinavia e Inglaterra, le sumergió en otros mundos: «Esta era una naturaleza viva y creativa que se encontraba entre las profundidades del mar y el cielo»^[63], un mundo muy diferente de aquel en que él vivía, donde «apenas vemos o sentimos, solo reflexionamos y razonamos»^[64], y en el que los poetas inventan pasiones imaginarias y cualidades del alma desconocidas para ellos y para cualquiera, y cotejan versos sobre objetos acerca de los cuales uno no puede pensar, sentir e imaginar absolutamente nada. Halló un espíritu fraterno en el estudioso inglés Robert Wood, quien contempló las ruinas de Troya con un texto de Homero en la mano^[65]. Sintió la necesidad de ir a las tierras altas escocesas para poder contemplar los lugares descritos por el gran Ossian, y de ese modo «escuchar los cantos vivos de la gente viva»^[66]. Después de todo, «Los griegos también fueron una vez... salvajes, y en el mejor periodo de su florecimiento, más alejados de la naturaleza, permaneció grabado en ellos lo que puede ser divisado por la

estrecha mirada del erudito o del investigador clásico. Homero se retrotrae a las sagas antiguas, Tirteo a las baladas, Arión y Orfeo son «nobles chamanes griegos», las canciones de Safo tienen el mismo carácter que las canciones de una muchacha livonia de nuestro tiempo»^[67]. Nuestros estudiosos y traductores no muestran indicio alguno de ello. Toma en consideración la traducción de una canción lapona, hecha por un poeta de segunda fila, Christian Ewald Kleist:

Estaría dispuesto a cambiar esta canción por una docena de canciones imitativas de Kleist. No te sorprendas [escribe a su novia Caroline] de que un joven lapón que no conoció educación o escritura alguna, y que apenas conoce a Dios, cante mejor que el comandante Kleist. Después de todo, el lapón improvisó su canción mientras guiaba a su reno en la nieve y el tiempo transcurría lentamente en camino hacia el lago Orra donde vivía su amada^[68].

Los estudiosos suizos y los ingleses habían admirado a Homero, a Dante, a Shakespeare, Milton, Hurd, Young, Percy, Lowth y Blackwell, y habían recuperado el estudio de la poesía antigua. El entusiasmo por los logros del genio colectivo de las sociedades primitivas que Rousseau había alentado, se transformó por el impulso apasionado de Herder en un movimiento europeo.

Todas las expresiones genuinas de la experiencia son válidas. Difieren unas de otras en tanto en cuanto también difieren nuestras vidas: quizás porque el eje de la tierra está inclinado 24 grados. Ello genera la existencia de diversos «climas» geofísicos, distintas experiencias, diferentes sociedades. Herder siente fascinación por cualquier cosa que le parezca auténtica. Tiene sus preferencias, por supuesto: prefiere a los griegos, los germanos y los hebreos, frente a los romanos, los antiguos egipcios o los franceses de su propia época o del siglo anterior. Sin embargo, al menos en teoría, está capacitado para defenderlos a todos; desea tener capacidad, y confía en tenerla, para penetrar —«sentir»^[69] (*Einfühlen* es de su invención, cien años antes de que Lipps, Dilthey o Croce la utilizaran)— en la esencia, entender qué significa vivir, abrazar metas, actuar y reaccionar, pensar e imaginar a través de modos concretos que vienen dictados por las circunstancias de ese momento; y, por tanto, entender los patrones de vida en virtud de los cuales, y solo en ellos, tales grupos pudieran ser definidos.

La tesis central que está tras esta teoría es la del crecimiento natural, biológico, emocional e intelectual. La naturaleza es crecimiento, algo de lo que Bodmer y Breitinger habían hablado, tal vez haciéndose eco del *nascimento* de Vico como *Naturwüchsigkeit*; un desarrollo natural y espontáneo, no la estática «auténtica naturaleza» de la estética de Boileau, o la *Belle nature* de Batteux, que el artista debe aprender a entender y mostrar, separándola del mar de la mera experiencia.

Todo lo que es natural es valioso. La teoría (por ejemplo, del Marqués de Sade) de que los vicios, la decadencia o la agresión son tan naturales como el rico y armonioso desarrollo de todas las potencialidades humanas, no tiene cabida en la obra de Herder. En este sentido, Herder es un auténtico hijo de la Ilustración, en su aspecto más inocente, imaginativo y penetrante. Arthur Lovejoy estaba seguramente en lo cierto cuando incluyó a Herder entre los filósofos —quizás la mayor parte de los occidentales— que identificaban la obligatoriedad de adaptarse a las leyes naturales —que hacían que las cosas fueran como son y que gobernaban el mundo inexorablemente— y el carácter potestativo de normas, derivadas aparentemente de la propia naturaleza, y cuya obediencia conducía a los hombres a la felicidad, a la virtud y a la sabiduría. Pero este consenso tiene sus límites; Herder difiere radicalmente del pensamiento fundamental de la Ilustración francesa, y no solo en aquellos aspectos que han sido apuntados por sus estudiosos.

Lo que normalmente se subraya es, en primer lugar, su relativismo^[70], su admiración por las culturas auténticas en la medida en que son lo que son, su insistencia en que las civilizaciones y sus cosmovisiones deben ser entendidas desde dentro, en términos de su propio estadio de desarrollo, propósitos y puntos de vista; y, en segundo lugar, se subraya también su radical rechazo de la corriente principal del racionalismo cartesiano que considera como verdadero conocimiento solo lo que es universal, eterno, inalterable y gobernado por rigurosas relaciones lógicas —aquello que constituye el objeto de estudio de las matemáticas, de la lógica, de la física y de otras ciencias naturales—.

Pero Herder se rebela contra el *Aufklärung* de una manera incluso más profunda, al rechazar la tesis misma de la existencia de barreras

infranqueables en la naturaleza o en la experiencia; barreras entre tipos de consciencia, facultades, ideas u objetos naturales. Lo que rechaza de igual modo en pensadores tan profundamente divergentes como Descartes, Kant y los *philosophes* franceses, es su común insistencia en las divisiones rígidas entre «facultades» y tipos de experiencia; divisiones que, a su juicio, han sido introducidas simplemente con el objeto de hacer posible la clasificación y la generalización. Admira a Leibniz más que a Kant: reconoce el abismo lógico entre las verdades matemáticas y las verdades de hecho, pero considera las primeras (probablemente siguiendo a Hume) como tautologías, afirmaciones que no tienen en cuenta la naturaleza^[71]. Fue empirista hasta la médula cuando se trataba de asuntos de epistemología. Las categorías trascendentales de Kant, que aspiran a demostrar la existencia de la experiencia *a priori*, le parecen una monstruosa combinación de lo analítico y lo sintético: rechaza lo «sintético *a priori*» como una odiosa confusión^[72]. La realidad para él no admite leyes *a priori*; los intentos de Kant por distinguir los juicios contingentes sobre la experiencia y los necesarios, en su opinión tienden a desorientar más que la distinción entre necesidades intuitas y contingencias observadas, sobre las que hombres como Spinoza y Leibniz construyeron sus sistemas. Las categorías, distinciones rigurosas de tipos de verdad según su naturaleza —como las distinciones similares establecidas entre palabras y conceptos— distorsionan el juicio, no solo en epistemología y en lógica sino también en la política, la ética, las artes, y, de hecho, en todas las esferas de la experiencia. Todas las actividades —insiste Herder— expresan al hombre de manera unitaria y no fragmentada; un hombre a quien Descartes y Kant, cada uno a su modo, habían intentado encasillar en compartimentos según sus facultades psicológicas de «razón», «imaginación», «intuición», «sensibilidad» y «voluntad»^[73]. Afirma que no conoce ningún criterio para distinguir facultades kantianas tales como *Erkennen*, *Empfinden*, *Wollen*, indisolublemente unidas en la personalidad orgánica de la vida de los hombres.

El ataque a Kant en la *Metakritik* de 1799, era simplemente un mero resumen de toda su vida. La manera en que los neoclásicos describían al hombre —una organización compleja inagotable— en términos de blanco y

negro, era, según Herder, absolutamente voluntarista y arbitraria. De hecho, en vez de preguntarse, por ejemplo, en qué consiste la libertad humana — libertad de, para qué, dónde y cuándo, con respecto a qué y qué es lo que hace que sean más o menos libres—, estos filósofos hablan dogmáticamente de que el hombre es libre, totalmente libre en términos absolutos frente a los animales, que son como máquinas, o, al menos, que carecen completamente de libertad. Hablan del hombre como un ser que se distingue por estar dotado de razón (no por ser más o menos racional), y lo definen en términos de propiedades escogidas que, o se poseen totalmente, o se carece totalmente de ellas; lo describen en términos caricaturescos, de dicotomías artificiales que rompen de manera arbitraria el entretejimiento continuo, a veces irregular, fluido, sin forma definida, en muchas ocasiones inanalizable, pero siempre perceptible, dinámico, torrencial e ilimitado de la eterna multiplicidad de la naturaleza^[74]; y de esta manera, distorsionan las lentes tanto de los filósofos como de los historiadores. Los intentos de subsumir manifestaciones tan complejas y variadas bajo una ley general, sea por parte de filósofos que aspiran al conocimiento, o por hombres de Estado que aspiran a organizar y gobernar, no eran para Herder mejores que la búsqueda del más bajo común denominador —de lo que puede ser lo menos característico e importante de la vida de los hombres— y, por consiguiente, desembocan en la superficialidad con una teoría y una tendencia a imponer una uniformidad que conduce en la práctica a la más absoluta esterilidad. Herder es uno de los primeros que se opusieron a la uniformidad en tanto que enemiga de la vida y de la libertad.

Una de las principales doctrinas de la tradición occidental, en cualquier caso a partir de Platón, consiste en mantener que la bondad es una, mientras que la maldad se presenta bajo múltiples aspectos; solo hay una respuesta verdadera para cada uno de los auténticos interrogantes, pero falsas hay muchas. Incluso Aristóteles, para quien el ideal de Platón de la inmutabilidad, de una sociedad totalmente unificada, era demasiado rígido, no tomó plena conciencia de la variedad de los caracteres y los deseos humanos: simplemente reconoce esto como un hecho, no como algo deseable en sí mismo. La corriente fundamental en ética y en política, tanto como en metafísica y teología, así como en las ciencias, es presentar un

molde monista: intentar apresar la multiplicidad en una unidad sistemática coherente. Herder es el primer defensor de la variedad, una defensa que hace con apasionamiento: la uniformidad mutila y destruye. El «fermento» de la Edad Media, al menos —escribió en 1774—, «acorraló el ansia devoradora del despotismo» cuya tendencia es

aplastarlo todo bajo una uniformidad devastadora. Pues, ¿es mejor, es más saludable y más beneficioso para la humanidad producir únicamente una pieza sin vida de una inmensa máquina carente de pensamiento, o despertar y activar energías vivas? Incluso aunque las instituciones no sean siempre perfectas, incluso aunque el hombre no sea siempre honesto, incluso si existe desorden y una considerable base de desacuerdo, todo ello es preferible a un estado de hechos en el que se fuerza a los hombres a pudrirse y desmoronarse durante toda su vida^[75].

Incluso Montesquieu, con su novedoso reconocimiento de las diferencias entre sociedades y el «espíritu» que infunde sus leyes e instituciones, había intentado apresar esas numerosísimas variedades de la vida humana y de la cultura bajo tres tipos básicos: «¡tres lamentables generalizaciones!... la historia de todos los tiempos y de todos los hombres, cuyas formas sucesivas constituyen la gran obra viviente de Dios, reducidas a ruinas, divididas nítidamente en tres montones apilados... ¡Oh Montesquieu!»^[76].

Todos los regionalistas, todos los defensores de lo local frente a lo universal, todos los defensores profundamente radicales de las formas de vida, tanto reaccionarios como progresistas, tanto genuinos humanistas como oponentes oscurantistas del avance científico, deben algo, sépanlo o no, a las doctrinas que Herder (con un golpe de mayor alcance y más certero que el de Möser, Burke o Ferguson) introdujo en el pensamiento europeo. Vico pudo haber logrado algo parecido. Pero no fue leído entonces, ni lo es ahora; como Savigny subrayó, se le reconoció demasiado tarde como para que hubiera podido ejercer una influencia de importancia.

Sin embargo, Herder no fue totalmente leal a su idea de los «tipos naturales»; en general concibió la naturaleza como una unidad en la que las *Kräfte* —las misteriosas y dinámicas fuerzas teleológicas cuya interrelación constituye todo movimiento y desarrollo— emanan unas de otras, se enfrentan, se asocian y se funden. Estas fuerzas no son causales o mecánicas como lo eran para Descartes, no están aisladas unas de otras tal y

como defendía Leibniz en su *Monadología*; su concepción de dichas formas tiene más que ver con el neoplatonismo y con el misticismo renacentista y, tal vez, más con la *natura naturans* de Erígena que con las ciencias de su tiempo. Para Herder la realidad es una especie de simbiosis de esas *Kräfte* (cuyas características permanecen oscuras) con un medio ambiente que entiende en términos estáticos; si se altera el medio ambiente demasiado abruptamente el resultado sería una suerte de colapso.

Herder encuentra cada vez más pruebas de ello. Las plantas trasplantadas de un clima a otro diferente mueren: lo mismo ocurría a los seres humanos; los groenlandeses no podrían desarrollarse bien en Dinamarca; los africanos serían desgraciados en Europa y terminarían extinguiéndose; los europeos se harían débiles en América. Las conquistas aplastantes y la emigración acaban llevando al debilitamiento —a la carencia de fuerzas vitales, al aplanamiento de los seres humanos y a una lamentable uniformidad. Las *Ideen* están plagadas de ejemplos de este tipo. Como Fourier después de él, Herder creía en la completa realización de todas las potencialidades («Todo lo que puede ser, es; todo lo que puede llegar a ser, será, si no hoy, mañana»^[77]); así pues, todas las cosas encajan en algún sitio. Únicamente la artificialidad es destructiva, tanto en la vida como en el arte. Los matrimonios de conveniencia, fríamente arreglados, arruinan a los muchachos, y resulta más pernicioso para ellos que la más pura animalidad. Los patriarcas ejercitan con frecuencia una autoridad cruel e implacable; pero, al menos, ello es más natural —y, en consecuencia, menos dañino— que los razonamientos artificiales de los filósofos. Herder, al igual que Rousseau, es receloso respecto al «razonamiento». No piensa que las máximas disecadas de Voltaire o los silogismos de Wolff sean más beneficiosos para los chinos que el duro, pero natural, comportamiento de los hombres primitivos. Cualquier cosa es preferible a un sistema que impone el ideal de una cultura a otras, y las organiza y modifica encaminándolas hacia «fisiognomías» uniformes, oponiéndose a una condición que es «natural» en una situación de desorden creativo, donde solo viven y prosperan la individualidad y la libertad. De ahí que condene cualquier cultura que divida en categorías a los hombres —según tipos raciales, por ejemplo, o clases sociales—, y los separe, por tanto, unos de

otros. El centralismo y el *dirigisme* son los enemigos: incluso es preferible cierto grado de ineficacia a un «estado de hechos en el que los hombres están destinados a pudrirse y desvanecerse durante toda su vida». En este mismo sentido, «la reforma política debe venir desde abajo»^[78]. Por tanto, «incluso cuando el hombre abusa de su libertad de la manera más despreciable, es aun un rey, ya que puede, con todo, elegir, incluso aunque elija lo peor; puede gobernarse a sí mismo, incluso aunque legislando para sí mismo acabe por convertirse en una bestia»^[79]. Las diferencias respecto a sus colegas que también se oponen a los *lumières* franceses —Möser, Kant, Rousseau y Burke— son totalmente evidentes.

Rechaza las antropologías que se refieren a los hombres en general y abandonan la escurridiza individualidad, que tiene demasiados rasgos diferentes. Incluso la tradición, que opera de una manera distinta intentando preservar las más profundas características vitales de los grupos humanos, puede resultar peligrosa cuando se convierte en algo demasiado mecánico y actúa como un narcótico; como, a su juicio, ha ocurrido en Asia, donde se adormeció eliminando muchos otros elementos de una vida saludable, muchas otras *Kräfte* que resultan indispensables para vivir y actuar. Su pensamiento se resiste a ser formulado con precisión; pero, como siempre ocurre con Herder, es sugerente y se encamina en una dirección muy clara. «El salvaje que se ama a sí mismo, a su mujer y a sus hijos... y trabaja por el bien de la tribu tanto como por el suyo propio... es, en mi opinión, más genuino que esas imágenes cultivadas, el ciudadano del mundo que encendido por todas esas imágenes ama una quimera. El salvaje en su choza tiene un sitio para cualquier forastero... el corazón saturado de los superfluos cosmopolitas no tiene una casa para nadie»^[80]. Repite por todas partes en *Ideen* que la originalidad —la libertad de elección y la creación— es el elemento divino en el hombre. Cuando un salvaje habla con vigor y precisión es superior al hombre civilizado que permanece sobre un pedestal edificado por otros^[81]. Hay muchos comentarios en *Ideen* (lo que más tarde será recogido por Fichte) acerca de los hombres que viven según lo que otros hombres les dicen: son contemplados como «cosmopolitas superficiales», hombres cuyos sentimientos se han ido marchitando,

criaturas deshumanizadas, víctimas de la naturaleza, de la historia, moral o físicamente mutilados, parásitos, esclavos encadenados.

¿Qué hacen los hombres para perder su humanidad? La pierden al vivir para otros, por el trabajo y las ideas de otros. Herder, oponiéndose a los primitivos, da la bienvenida a la invención: las artes y las ciencias son frutos de las capacidades creativas del hombre, y, gracias a ellas, se eleva a la más completa plenitud de su naturaleza teleológica. Las invenciones como tales no corrompen (en esto Herder difiere del Rousseau del primer y segundo *Discourses*); solo si uno vive de las invenciones de otros se convierte en una máquina y pierde su vitalidad^[82]. Aquí también, como en los escritos de Mably, Rousseau y Friedrich Karl von Moser^[83], inicia ese lamento, que será todavía más característico del siglo siguiente y que incluso será escuchado con más frecuencia en nuestro siglo, por la pérdida para siempre de la juventud —por las virtudes perdidas de los primitivos—, la época más vigorosa de la vida de la humanidad. Herder, no menos que Mill, Carlyle o Ruskin, habla con pesimismo acerca de la trivialidad y falta de vida de los hombres y las artes modernos, en contraste con el pleno parentesco, valentía e independencia de los seres humanos del amanecer de la humanidad —los creadores de las grandes épicas y canciones, de una época anónima pero más robusta—. Con anterioridad a Saint-Simon, trazó un contraste entre las épocas de la humanidad creativas y las relativamente estériles. Herder tuvo sus propios momentos de optimismo cuando pensó que era posible una renovación: únicamente si el hombre pudiera «dejar de estar en contradicción consigo mismo» y «retornar a sí mismo» y únicamente si las gentes pudieran «encontrarse a sí mismas» y aprender a no «pensar por los pensamientos de otros»^[84], se podrían recobrar y revivir obras de arte y crear otras nuevas en términos modernos, con la misma lealtad y expresividad propia de su auténtica naturaleza con que los hombres han creado en el pasado. Solo hay un camino cuyo recorrido Herder se negará con firmeza a realizar: cualquier intento de retornar al pasado. La salvación no reside ahí. Suspirar por los griegos y desear volver a ellos, algo que sospecha de Winckelmann, es absurdo e imposible. La idealización que hace Winckelmann de los griegos como los creadores del arte, los cuales habrían alcanzado la más sublime cima jamás conseguida,

por ejemplo, por los egipcios, es totalmente ahistórica y no más que un terrible engaño^[85].

Muchos son los peligros para desarrollarse libremente. En primer lugar, existe el peligro del Estado centralizado, que puede privarnos de algo esencial y anularnos a nosotros mismos. Existen culturas extranjeras que devoran las canciones del folclore germano «como un cáncer»^[86] —las canciones folclóricas que son respuesta a los más profundos deseos humanos, a los deseos colectivos que buscan albergar experiencias comunes bajo formas simbólicas; experiencias que Voltaire con su filosofía ni siquiera había imaginado—. Existe el peligro más específico de los lenguajes extranjeros; uno es capaz de tartamudear con un inmenso esfuerzo las palabras de un lenguaje extranjero; pero su espíritu se escapará. ¡Aunque nosotros le hayamos dedicado los mejores años de nuestra vida!^[87]. Pero nosotros no somos griegos, no somos romanos, y no podemos convertirnos en tales. Desear retornar a ellos es estar dominado por una visión falsa, una ilusión demoledora, tan mala como cualquier otra para la que intente ser remedio. La imitación es una terrible maldición: la naturaleza humana no es idéntica en las diferentes partes del mundo; «los mundos de las cosas y de los sonidos son diferentes»^[88]. ¿Qué hemos de hacer, pues? Debemos buscarnos a nosotros mismos. «¡Dejemos que se muestre el carácter de nuestra nación, el lenguaje, el ambiente, y que la posteridad decida si somos o no clásicos!»^[89]. Quizás el *Messias* de Klopstock tuvo menos éxito del que podría haber tenido porque no era suficientemente «nacional»^[90]. Es aquí donde Herder formula sentimientos nacionalistas con mayor ardor: «¡Ahora!, grito nuevamente, ¡mis hermanos germanos! ¡Ahora! Los residuos de todo lo viviente de mi pueblo [*Volksdenkart*] se balancean sobre el abismo del olvido... la luz de la así llamada cultura está devorando todo lo que la rodea como un cáncer»^[91]. «Hablamos con palabras de extranjeros y nos van apartando de nuestros propios pensamientos»^[92]. No le parece meritorio que los campesinos lleven pelucas, de igual manera que Hamann habla de «falsos aromas»^[93]. Invita a los germanos a conocerse a sí mismos, a comprender su lugar y respetar su función en el cosmos, en el tiempo y en el espacio.

V

¿Es esto nacionalismo? Tomado en un sentido obvio lo es. Pero es un discurso francófono; el viaje de Nantes a París —como su posterior viaje a Roma— deprimió profundamente a Herder. Allí se encontró con algunos de los más distinguidos *philosophes*, pero obviamente fracasó al intentar entablar cualquier grado de comunicación con ellos. Sufrió una mezcla de envidia, humillación, admiración, resentimiento y orgullo desafiante; esa mezcla de sentimientos típica de personas inferiores cuando se enfrentan con individuos superiores a ellos, o de los miembros de una clase social respecto de aquellos que pertenecen a un peldaño más alto de la jerarquía. El sentimiento nacional herido —algo que ni siquiera necesita ser mayormente apuntado— da lugar al nacionalismo, pero es importante dejar claro que el nacionalismo de Herder nunca fue de tipo político. Si bien denunció el individualismo, también mostró recelos hacia el Estado, que, a su entender, coarta y mutila lo que, sin el Estado, sería la libre personalidad humana. Su visión social es antagónica de lo que representa el gobierno, el poder y la dominación. Luis XIV y Federico el Grande (como César o Carlomagno antes que ellos) representan un ideal detestable. Herder no reclama poder, y no desea afirmar la superioridad de su propia clase, cultura o nación. Desea, por el contrario, crear una sociedad en la que los hombres, quienes quiera que sean, puedan vivir sus vidas con plenitud, lograr la total autoexpresión, «ser alguien»; y piensa que cuanto menos poderoso sea el gobierno que tengan, mejor será para ellos. No podemos volver a la *polis* griega. Esta pudo, de hecho, haber sido el primer estadio de un desarrollo destinado en sus estadios posteriores a convertirse en nacionalista y chovinista en el sentido más pleno y agresivo del término. Sea esto cierto o no desde un punto de vista histórico y sociológico, está claro que Herder no se ancló en este tipo de sentimientos. Aunque parece que fue él quien acuñó el término *Nationalismus*, su concepción de una sociedad bondadosa está más cercana al anarquismo de Thoreau, Proudhon o Kropotkin, y a la concepción de cultura (*Bildung*) propuesta por pensadores liberales como Goethe y Humboldt, que a los ideales de Fichte, Hegel o los políticos

socialistas. Para Herder *die Nation* no es una entidad de tipo político. Siente aversión, de hecho, por las reivindicaciones de los proceltas y los proteutones quienes mostraron su entusiasmo por los antiguos galos o nórdicos. Celebra los orígenes germánicos porque son parte de su propia civilización y arrojan luz sobre ella, no porque la civilización germánica se sitúe en una posición superior respecto a otras en virtud de algún tipo de escala cósmica. «En las obras de imaginación y sentimiento se revela con absoluta libertad el alma íntegra de la nación»^[94]. Esta idea fue desarrollada por Sismondi, Michelet y Mazzini, quienes la convirtieron en una completa doctrina político-cultural; pero Herder adopta una postura más cercana a la visión de Ruskin, Lamennais o William Morris, a los populistas y socialistas cristianos, y a todos aquellos que actualmente se oponen a las jerarquías según el estatus o el poder, o la influencia de los manipuladores de cualquier tipo. Se identifica con quienes protestan por la mecanización y la vulgarización, más que con los nacionalistas de los últimos cien años, sean de carácter moderado o violento. Favorece la autarquía, pero solo en lo que tiene que ver con la vida referida a la persona; es decir, a la creación artística y a los derechos de autoexpresión personal. Todas sus invocaciones al *Nationalgeist* (una expresión acuñada probablemente por Freidrich Karl von Moser) y sus otros muchos sobrenombres —el *Geist des Volkes*, *Seele des Volkes*, *Geist der Nation*, *Genius des Volkes*, y el más empírico *Nationalcharakter*^[95]— son intentos de hacer hincapié en lo que es nuestro, no de ellos; incluso aunque lo que pertenezca a otros pueda resultar intrínsecamente más valioso al contemplarlo desde una escala más amplia.

Herder admite que no existe tal escala; las culturas son comparables, pero no medibles; cada una es lo que es, de inestimable, en sentido literal, valor en cada una de sus sociedades y, en consecuencia, en el contexto general de la humanidad. Para Herder, Sócrates no es ni el sabio cosmopolita e inmortal presentado por la Ilustración, ni el destructor de las pretenciosas reivindicaciones de conocimiento formuladas por Hamann, ya que con su ironía y autoconfesada ignorancia abrió paso a la fe y a la salvación. Sócrates es, sobre todo, un ateniense del siglo v, y esa época ya ha pasado. Aristóteles pudo haber sido un genio mayor que Leibniz, pero el segundo nos pertenece, no así el primero; Shakespeare es nuestro, pero

otros grandes genios como Homero o Moisés no lo son. La individualidad lo es todo; las combinaciones artificiales de lo viejo y lo nuevo, lo nativo y lo extranjero conducen a ideas erróneas y ruinosas en la práctica^[96]. Sigamos nuestro propio camino; dejemos que los hombres hablen bien o mal de nuestra nación, nuestra literatura, nuestro lenguaje: al menos son nuestros, somos nosotros mismos, y eso ha de ser suficiente^[97]. Es mejor ser germanos, seamos lo que seamos, que griegos, franceses o ingleses de pacotilla^[98]. Pero cuando Herder dice «¡Despierta nación alemana!, ¡no dejes que roben tu Paladio!»^[99], y declara que las temidas tempestades se aproximan, y persuade a los hombres para que no se queden dormidos como Jonás en medio de la tempestad, y cuando les advierte que se cuiden de seguir el mal ejemplo de la dividida Polonia^[100], y afirma: «¡Pobre desgarrada, destrozada Alemania, ten esperanza!»^[101] y «¡Alemanes, hablad alemán!, ¡escupid el asqueroso lodo del Sena!»^[102], es difícil evitar caer en el pensamiento de que estas ideas bien pudieron haber sido las que alimentaron el siniestro nacionalismo de Görres, Jahn Arndt y Treitschke, y sus monstruosos continuadores modernos. Sin embargo, las frases de Herder se refieren exclusivamente a la autodeterminación cultural, ya que él odiaba las *policirte Nationen*^[103]. La nacionalidad es para él pura y estrictamente un atributo cultural; cree que la gente puede y debe defender su herencia cultural: nunca deberían darse por vencidos. Incluso llega casi a maldecir a los judíos, a pesar de su apasionado apego a lo antiguo, por no preservar con el suficiente interés su sentido colectivo del honor y por no hacer esfuerzo alguno para regresar a su casa en Palestina, que es el único lugar donde pueden florecer otra vez como *Nation*. No está interesado en la nacionalidad, sino en las culturas, en mundos, en la totalidad de la experiencia de los pueblos; y los aspectos de esta experiencia que celebra son los que tienen que ver con las relaciones personales, la amistad y la enemistad, las actitudes frente a la naturaleza, la guerra y la paz, el arte y la ciencia, los modos como se persiguen la verdad, la libertad y la felicidad, y, en particular, las relaciones de los grandes líderes civilizadores con la muchedumbre desagradecida. Teme la organización como tal, y al igual que los románticos ingleses de la primera época como Young, Thomas y Joseph

Warton, desea preservar lo que es singular y único en la vida y en el arte, aquello que ningún sistema puede abarcar en su totalidad.

El ataque a la centralización en un plano político y a la polarización intelectual surge de la misma fuente. Cuando se imagina el mundo como un jardín que puede tener muchas flores, y cuando habla de la posible y deseable armonía entre todas las culturas nacionales, no es que simplemente esté ignorando las potencialidades agresivas de los Estados-nación, o asumiendo, sin más, que no tiene por qué existir ningún motivo por el que los distintos nacionalismos puedan entrar en conflicto. Por el contrario, Herder se muestra profundamente hostil frente al crecimiento de la centralización política, económica y militar, pero no ve razón alguna que pueda llevar a enfrentamientos entre las comunidades culturalmente autónomas. Suponer que una autarquía no vaya a conducir a otras mucho más peligrosas, puede, desde luego, ser interpretado como falta de realismo y desconocimiento histórico; pero no se trata de esa falta de realismo que suele achacarse tanto a él como a los ilustrados en general. Su fe no tiene que ver con el nacionalismo, con el colectivismo, con su simpatía por los teutones o con su romántica veneración por el Estado, sino con algo que resultaría incompatible con esos ideales. Herder es el paladín de esas misteriosas *Kräfte* que tienen un carácter «vivo y orgánico»^[104]. Para él, como para Shaftesbury (uno de esos pensadores ingleses que, como Young y Carlyle, influyeron en los alemanes mucho más que en sus propios compatriotas), hay, al final, solo un gran *Kraft* creativo: «Lo que está en la creación es, en todas sus formas, modalidades y expresiones, un solo espíritu, una sola llama»^[105]. Se trata de una idea escasamente científica o empírica. Herder dedica alabanzas al *Seele des Volkes*, que es la encarnación social de la *vis viva* de Leibniz, «maravillosa, única... inexplicable, inagotable y tan vieja como la *Nation*»^[106]. Su más viva expresión es, por supuesto, no el Estado, sino «la fisionomía de su discurso»^[107].

El punto en el que deseo insistir es el de que el verdadero heredero de su doctrina no es la política del poder, sino lo que se llegó a conocer como populismo. Es la teoría que llegó a tener tanta importancia entre los oprimidos de Europa del Este, y que luego se extendería a Asia y África.

No inspiró a los *étatistes*, sino a los que creían en «las raíces populares» — los eslavófilos rusos y *narodniks*, los socialistas cristianos, y todos aquellos que admiraban el arte y las tradiciones populares, cuyo entusiasmo llegó a adoptar tanto formas serias como ridículas que todavía hoy no nos resultan del todo desconocidas. El populismo pudo haberse presentado a menudo bajo formas reaccionarias y pudo haber alimentado el caudal del nacionalismo agresivo; pero la manera en la que Herder lo defendió, como algo democrático y pacífico —no meramente antidinástico y antielitista, sino también antipolítico—, supuso un ataque frontal al poder organizado, ya fuera de las naciones, de las clases sociales, de las razas o de los partidos. Lo he denominado populismo porque este movimiento, tanto en Europa como fuera de ella, me parece que es lo que más se aproxima al ideal de Herder. El populismo, por regla general, es pluralista, considera al gobierno como un mal, y —siguiendo a Rousseau tiende a identificar al «pueblo» con los pobres, los campesinos, la gente común, las masas plebeyas^[108], los que no han sido corrompidos por la riqueza o por la vida urbana; y, hasta el presente, anima a los entusiastas de lo popular, a los fanáticos de la cultura, a los igualitaristas y a los agitadores en pro de la autonomía local, a los paladines de las artes, de los oficios y de la vida sencilla, y a utópicos ingenuos de toda índole. Se basa en la creencia en estructuras elásticas, asociaciones voluntarias y lazos de unión naturales; y se opone con firmeza a los ejércitos, a las burocracias y a las sociedades «cerradas» de cualquier tipo.

Históricamente, por supuesto, el populismo ha llegado a estar en estrecha conexión con el nacionalismo real, y, de hecho, ha ejercido a menudo como caldo de cultivo en el que la xenofobia más ciega y el irracionalismo han llegado hasta límites peligrosos; algo que no es más accidental que las alianzas del nacionalismo con la democracia, con el romanticismo o el liberalismo que han tenido lugar en varias ocasiones durante el siglo XIX. Sin embargo, es un error de carácter moral e histórico identificar la ideología de un período con las consecuencias que ha tenido en otro diferente, o con su transformación dentro de otro contexto y en combinación con otros factores. La progenie de Herder en, pongamos por caso, Inglaterra o América se encuentra entre aquellos aficionados que se

vieron absorbidos por las antigüedades y las formas de vida (antiguas y modernas) de culturas distintas a la suya: de Asia y de África, o de las regiones «atrasadas» de Europa y América; se encuentra también entre aficionados no profesionales y recopiladores de canciones y poesías antiguas; entre los admiradores entusiastas, a veces sentimentales, de las más primitivas formas de vida de los Balcanes, o del mundo árabe; entre viajeros nostálgicos y exiliados como Richard Burton, Doughty, Lafcadio Hearn, los aliados ingleses de Gandhi o de Ibn Saud; entre independentistas culturales y movimientos juveniles apolíticos, así como entre estudiantes serios y filósofos del lenguaje y filósofos sociales.

Quizás los descendientes más característicos de Herder se encuentren en Rusia, hacia la que mostró siempre un gran interés. En este país sus ideas empaparon el pensamiento de aquellos críticos y artistas que no se preocupaban meramente por desarrollar expresiones artísticas nacionales y seudonacionales de su propio arte nativo, sino que se convirtieron en apasionados paladines de cualquier forma artística y de autoexpresión de carácter «natural», «espontáneo», con independencia del lugar donde se hayan manifestado. Estos admiradores de la variedad étnica y el color, Mussorgsky, Stassov y algunos de los músicos y pintores a los que inspiraron, lejos de mostrarse partidarios de la autoridad y de la represión, se sintieron políticamente en la izquierda y mostraron simpatía por todas las formas de autoexpresión cultural, especialmente por las que procedían de las minorías perseguidas —georgianos, polacos, judíos, finlandeses..., pero también españoles, húngaros y de otras naciones «sin reconstruir»—. Denunciaron, aunque de manera injusta y desenfrenada, a «organilleros» tales como Rossini y Verdi, y a las escuelas pictóricas neoclásicas por su supuesto cosmopolitismo, por su espíritu comercial, por su tendencia a destruir las diferencias regionales y nacionales favoreciendo formas de vida planas y mecánicas; en resumen, por su desarraigamiento —frase que más tarde adquiriría un significado siniestro y abominable en boca de oscurantistas y chovinistas—, por su falta de corazón, su carácter opresivo y su deshumanización. Todo esto es típicamente herderiano.

Rasgos de este tipo pudieron también haber influido en el ideal de la joven Italia de Mazzini; una Italia que, según su entender, habría de vivir en

armonía y comprensión mutua con la Joven Alemania —y con la «juventud» del resto de las naciones—, una vez que logran destruir las trabas puestas por el imperialismo opresor, por las autocracias dinásticas, por la negación de los derechos de todas las unidades humanas «naturales» y hubieran conseguido la libre autodeterminación. Tales ideas pudieron haber resultado tremendamente utópicas. Pero, si eran de carácter nacionalista, lo eran en un sentido muy diferente del posterior —y peyorativo— sentido de la palabra. El populismo pudo haber sido responsable en cierta medida del aislamiento, del provincialismo, de la suspicacia hacia todo lo refinado, lo metropolitano, lo elegante y lo socialmente superior: el odio al *beau monde* en cualquiera de sus manifestaciones. Pero al populismo se unió la hostilidad hacia la centralización, hacia el dogmatismo, el militarismo y la autoafirmación; o, dicho con otras palabras, todo lo que comúnmente se asociaba con el nacionalismo plenamente desarrollado del siglo XIX, así como con el profundo rechazo a las masas. Herder distingue con tacto el *Pöbel auf den Gassen* («la canalla») del *Volk* (esto es, lo que constituye el cuerpo de la nación), sea cual sea el significado de dicha distinción^[109]. También aparece asociado con el mismo odio radical a la violencia y a la conquista que encontramos entre los demás humanistas de Weimar: Goethe, Wieland y Schiller. Los fieles seguidores de Herder pudieron haber sido con frecuencia —e incluso puedan seguir siéndolo— un tanto confusos, sentimentales, poco prácticos, no muy efectivos e incluso ridículos; pero nunca cayeron en el dirigismo, ni fueron calculadores o agresivos. Nadie sacó más partido de este profundo contraste que Herder mismo.

VI

En relación con el asunto que venimos comentando, merece la pena considerar la actitud de Herder con respecto a tres grandes mitos del

siglo XVIII que alimentaron la corriente del nacionalismo del siglo XIX. El primero es el de la superioridad de una cultura tribal determinada. Su denuncia de la vanagloria nacional —la doctrina del *Favoritvolk*— ya la he comentado. Una de las frases más citadas de otra filosofía de la historia reza como sigue: «Al igual que cada esfera posee su centro de gravedad, cada nación tiene su centro de felicidad en sí misma»^[110]. Esto es, el historiador, el crítico y el filósofo han de entender que no hay nada peor que pretender que se produzca la asimilación de la *Mittelpunkt* de una cultura con las de otras. «Introdúctete en la época, en la región, en la historia entera»^[111] de un pueblo; «sumérgete en todo ello, sintiéndolo [*sich hineinfühlen*]^[112]. Es lo que los historiadores contemporáneos (y al citarlos se refiere especialmente a Schlözer) sorprendentemente no logran hacer^[113]. No basta con entender las escrituras hebreas —nos dice Herder—, tampoco basta con contemplarlas como una sublime obra de arte y comparar su belleza con las obras de Homero —como hizo el estudioso de Oxford, Robert Lowth—; debemos transportarnos a una tierra lejana y a una época remota, y leerlas como el poema nacional de los judíos, un pueblo de pastores y agricultores, escritas en lenguaje antiguo, sencillo, rústico y poético, no como texto filosófico o abstracto. «Sé un pastor entre los pastores, un campesino entre los campesinos, un oriental entre los primitivos pobladores de Oriente, si deseas disfrutar de estas creaciones en el contexto de la atmósfera en que surgieron»^[114]. Los alemanes no son antiguos hebreos, las imágenes bíblicas brotan de un mundo que les es ajeno. Cuando el poeta de la Biblia habla de los bienes del Líbano, o de los plenteros viñedos de Carmel, estas palabras no son para un poeta alemán más que palabras vacías^[115]. «Las temibles tormentas que los judíos presenciaron al cruzar el mar desde su territorio hacia Arabia, simbolizan para ellos manadas de corceles que, como un trueno, arrastraban el carruaje de Jehová a través de las nubes»^[116]. Herder dice que sería mejor para un poeta contemporáneo cantar o escribir sobre las chispas eléctricas que imitar estas imágenes hebreas; en efecto, en la Biblia el arco iris se presenta, por ejemplo, como el umbral de la casa del Señor; para los Skalds es un puente firme al que se aferran los gigantes para atacar el Cielo^[117]. Todo esto, a nosotros nos resulta, en el mejor de los casos, inteligible solo parcialmente. Los

alemanes no son judíos bíblicos, ni griegos clásicos, ni romanos^[118]; cada experiencia es lo que es, entenderla es entender lo que significó para quienes la expresaron en monumentos literarios, a través de los cuales intentamos leerla. Toda comprensión es necesariamente histórica. Los *Aufklärer* —Gottsched, Lessing y Moses Mendelssohn— no solo carecen de perspectiva histórica, sino que además tienden a graduar, catalogándola, la experiencia moral. Herder se pronunciaría en contra de la jerarquización desde un punto de vista moral (que miraría como un espinosista) por lo menos ya en 1774, en *Auch eine Philosophie* (aunque él mismo tendía a establecerla, entonces y posteriormente), y urge a los críticos a entender, sobre todo, que si uno se ve obligado a condenar o alabar, ello puede hacerse solo después de haber realizado un ejercicio de introspección empática —la capacidad que uno tiene para la *Einfühlen* («empatía»).

Auch eine Philosophie contiene la más elocuente descripción del sentido de la historia recientemente descubierto, con un inquietante parecido a las tesis de Vico, a quien, por lo que hemos podido averiguar, Herder no leyó hasta 20 años más tarde:

¿Quién ha observado que es imposible expresar la peculiaridad [*Eigenheit*] de un ser humano, señalar su distintivo distinguiéndolo, el modo como siente y vive, la diferente y peculiar manera [*anders und eigen*] de apropiarse de todas las cosas una vez que su ojo las ve, que su alma las compara, que su corazón las siente? ¡Qué profundidad reside simplemente en el carácter de una nación! Por muy a menudo que la hayamos percibido y nos hayamos asombrado de ella, huye de la palabra y, al menos en esta, ocurre tan pocas veces que todo el mundo reconozca que la comprende y comparte. Si es así, ¿qué sucederá al pretender abarcar el océano de todos los pueblos, épocas y países, al pretender resumirlos en una mirada, en un sentimiento, en una palabra? ¡Pálidos e incompletos reflejos las palabras! A ellas debiera seguir, o bien preceder, el cuadro completo y vivo del modo de vida, de las costumbres, necesidades y peculiaridades del país y de su cielo. Para sentir una sola tendencia o acción de una nación, para sentir el conjunto de las mismas, debiera comenzarse por simpatizar con esa nación, encontrar una palabra en cuya plenitud pensáramos todo eso^[119].

Grecia, continúa diciendo Herder, no era Atenas. Estaba habitada y gobernada por atenienses, beocios, espartanos y corintios. Los egipcios eran tan comerciantes como los fenicios. Macedonia era una potencia conquistadora tanto como Roma. Los grandes pensadores griegos poseían

mentes tan especulativas como los modernos. Sin embargo (repite Herder dentro y fuera de contexto), eran egipcios, romanos, griegos y macedonios, y no habitantes de nuestro mundo. Leibniz es nuestro; Platón no lo es. La similitud no es identidad; uno debe contemplar ambas cosas: el bosque y los árboles, pero solo Dios puede lograrlo completamente. La historia es una tensión sin fin entre la idea general y la particular; todas las ideas generales son abstracciones peligrosas, desorientadoras, pero inevitables. Se debe buscar el conjunto, por muy inalcanzable que resulte tal meta. Las excepciones y las desviaciones sorprenderán solo a aquellos que se empeñen en lograr una imagen forzada e idealizada de la múltiple realidad. Herder ataca a Hume y a Voltaire, a Robertson y a Schlözer, por utilizar el patrón de medida de su propia época. Todas las civilizaciones son inconmensurables^[120]. El crítico, en la medida en que le sea posible, debe rendirse ante su autor e intentar mirar a través de sus ojos.

Herder no está de acuerdo con la teoría de Diderot —justamente celebrada— de que el actor no ha de implicarse psicológicamente con un papel cuando lo está representando^[121]. El verdadero intérprete debe intentar penetrar en el original —fundirse con él—, que, como si dijéramos, recrea, aunque nunca pueda llegar a conseguirlo totalmente. La traducción genuina de un lenguaje —esto es, de un modo de vida— a otro es, por supuesto, imposible; ninguna expresión idiomática es traducible de manera literal: los olivos sagrados de Minerva, que crecían en las proximidades de la Academia, no podían ser llevados más allá de las fronteras de Atenas. «Incluso cuando Esparta masacró a Atenas, la diosa protegió su huerto. De esta manera nadie podría apropiarse de las bellezas de nuestro lenguaje, bellezas que formaban parte de su textura, y que brillaban como el seno de Friné bajo su velo de seda»^[122]. Traducir es, para mejor o para peor, crear; la traducción debe ser una *Originalarbeit* realizada por un *schöpferisches Genie*^[123]; y, por supuesto, dado que el creador es quien es, y no alguien diferente o ubicado en otro lugar, una gran parte de su contenido es y debe ser perdido. Egipto no debe ser juzgado según los criterios de Grecia, o según los criterios modernos de Shaftesbury. El muchacho que comienza su actividad escolar no es infeliz por no disfrutar de las distracciones del hombre maduro; no fue la Edad Media menos valiosa por el hecho de que

no le gustara a Voltaire. Resulta más enriquecedor todo lo que va fermentando en la Edad Media que las absurdidades de los ripuarios o de las leyes sálicas. La cultura medieval de Occidente ha de ser contemplada como una gran revuelta contra la sofocante centralización de Roma; «... subió las pesas [...] del gran reloj parado»^[124]. Tan absurda es la crítica radical como la idealización: «No pretendo defender las migraciones eternas y las devastaciones de los pueblos, las hostilidades y las guerras feudales, los ejércitos de monjes, las peregrinaciones, las cruzadas; solo pretendo explicarlos, explicar cómo alienta el espíritu en todo ello. Fermentación de fuerzas nuevas»^[125]. Esto resultaba enormemente original en 1774. La Edad Media no era un pasadizo hacia el Renacimiento, ni el paganismo era la antesala del cristianismo. Una cultura nunca es un simple medio para el surgimiento de otra, ni siquiera aunque existiera algo concreto que hiciese que la humanidad fuera avanzando^[126]; cada uno de los estadios es un fin en sí mismo: los hombres no son nunca fines para algo que se sitúe más allá de ellos mismos. Herder, no menos que su oponente Kant, defendió fervientemente la doctrina de que únicamente las personas y las sociedades, y casi todo lo que tiene que ver con ellas, son buenas en sí mismas —de hecho ellas son todo lo que es bueno, completamente bueno, en el mundo que conocemos—. Esas máximas que (al menos, en Occidente) se consideran tan tópicas, eran antinomias heréticas a mediados del siglo XVIII en París y entre los intelectuales afines.

Se acabó el mito de un modelo dominante. El rechazo de Herder a los mitos del siglo era todavía más valiente^[127]. Rechaza el mito francés de la existencia de una cultura clásica creada por los galorromanos, en donde se encontraría el alma auténtica de Francia y que los bárbaros habrían destruido, así como el mito de la superioridad de los conquistadores francos, cuyos fundamentos habían sido ofrecidos por Montesquieu, Mallet y Boulainvilliers. De manera similar, Herder no simpatizaba con el mito del Renacimiento del mundo pagano iluminado por el sol, y que había sido aniquilado por la tenebrosa religión cristiana, habitual destructora de placeres. Utiliza duros calificativos para referirse a los monjes que habían suprimido las antiguas canciones germanas; sin embargo, a su juicio, esto no quiere decir que la Edad Media representara la oscura morada de

demonios, esclavos, sacerdotes diabólicos y tiranos^[128], pintada por Voltaire, Gibbon, Hume, e incluso posteriormente, por Heine y todos los neopaganos. Pero esto tampoco significa que defendiera la leyenda germano-protestante, cada vez más extendida, del incorrupto, audaz y angelical soldado Hermann, canonizado tanto por Klopstock como por Arminius y, bajo la forma del joven Sigfrido, colocado por Wagner en el panteón nacionalista alemán. Estas fantasías no constituyen solución alguna. Cualquier intento de huida, sea hacia el París moderno, sea hacia los oscuros bosques germanos, era condenado por Herder como igualmente ilusorio. Quienes por la razón que fuera, no hacen frente a la realidad, están llamados a fracasar.

El tercer gran mito del siglo XVIII era el del progreso constante; que si bien no era inevitable, era al menos virtualmente cierto. Este mito se asociaba con la consiguiente denigración del ignorante pasado, puesto que conlleva la visión de todos los siglos anteriores como si no fueran otra cosa que meros escaños hacia la superior vida actual; vida que aún se perfeccionará más en el futuro. Herder rechaza dicha visión de manera radical. Cada cultura es una armoniosa lira, uno no tiene más que afinar el oído para escuchar sus melodías. Quienes aspiren a comprender deben aprender a captar los aspectos que determinaron que Abraham, Leónidas o César no fueran hombres de nuestro tiempo; y deben ver los cambios tal y como ocurrieron, no como si se trataran de segmentos yuxtapuestos que podrían ser separados, comparados y catalogados según los méritos en función del grado en que se aproximaran a nuestros patrones del siglo XVIII. ¿No existe entonces progreso?, ¿son todas las culturas igualmente valiosas? Esta no es la visión de Herder. Hay *Fortgang*, pero no es lo mismo que la noción de progreso enunciada por, pongamos por caso, Turgot o Condorcet, o, en particular, por Voltaire (por ejemplo, en *La Philosophie d'histoire par feu l'abbé Bazin*), contra quienes —junto con el filósofo de la historia suizo, Iselin— van dirigidas específicamente las bombas lanzadas por Herder. Se trata de una ilusión superficial y ahistórica. La diversidad lo es todo. Esta es la tesis central tanto de la obra cuyo título completo es *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, como la de casi todos sus primeros escritos:

El tono general, filosófico y filantrópico de nuestro siglo ¿no concede gustosamente a toda nación alejada, a toda época del mundo, aún la más remota «nuestro propio ideal» de virtud y felicidad?... Los que hasta hoy han intentado desarrollar el avance de los siglos lo han hecho normalmente siguiendo la idea favorita de un progreso hacia una virtud y una felicidad mayores en los sucesivos individuos. Luego se han destacado o se han inventado hechos para confirmarlo; los contraejemplos han sido, en cambio, reducidos o pasados por alto... se han tomado palabras por palabras; ilustración, por felicidad; las ideas más abundantes y refinadas, por virtud. De esta forma «el progreso general del mundo» se ha convertido en una novela^[129].

Otros, por el contrario, vieron que se trataba de una fantasía peligrosa, y cayeron en un desesperanzado escepticismo, como es el caso de Montaigne, Bayle, Hume y, más tardíamente, incluso Voltaire y Diderot.

Esta actitud descansa sobre una concepción equivocada de lo que es el progreso. Tiene lugar dentro de una variedad de culturas, incomparables unas con otras, y que son incapaces de ser ordenadas en una escala de progreso o de retroceso. Cada sociedad, cada cultura, desarrolla su propio camino. Cada época es diferente y «cada una posee en sí misma el centro de su felicidad. El adolescente no es más feliz que el niño inocente y satisfecho; el sosegado anciano no es más infeliz que el hombre de esfuerzos violentos»^[130]. La Edad Media estaba llena de «atrocidades, errores y sinsentidos»^[131], pero también poseía «solidez, cohesión, nobleza y majestuosidad»^[132], algo que nuestra época, con su enervada frialdad... y su miseria humana»^[133], difícilmente podría comprender. «Las luces por sí solas no alimentan a los hombres»^[134], y el orden y la riqueza no bastan; todavía menos los logros técnicos «en manos de uno solo o de unos cuantos que son los que piensan»^[135] por los demás. Hay muchas formas de vida y muchas verdades; creer que cada cosa es verdadera o falsa es una lamentable ilusión de nuestra avanzada época. El auténtico *Fortgang* («avance») es el desarrollo de los seres humanos como conjuntos integrados, y, más específicamente, su desarrollo como grupos —tribus, culturas y comunidades— caracterizados por el lenguaje y las costumbres, creadores de la totalidad de su experiencia colectiva, y que se expresan a sí mismos a través de las obras de arte —las cuales son por ello inteligibles al común de los hombres—, y en ciencias, oficios, formas de vida social,

política y cultural que realizan los deseos (conscientes o inconscientes) de una sociedad dada y desarrollan sus facultades; y todo ello en interrelación con su hábitat natural, el cual solo puede ser modificado en pequeña medida.

Atrapar e interrogar a este Proteo al que se le llama normalmente carácter nacional, y que, ciertamente, se muestra a sí mismo tanto en los escritos como en los usos y acciones de una nación, es la tarea de una elevada y bella filosofía. Es llevada a cabo con mayor seguridad por la poesía; pues en las obras de... imaginación y sensibilidad el alma completa de una nación se revela a sí misma con mayor facilidad^[136].

Esto es lo que los clásicos griegos consiguieron realizar tan espléndidamente. Apartando a un lado todos los anatemas de Hamann, Herder no puede dejar de manifestar su apasionada admiración por la cultura de Atenas —un sentimiento que compartió con Goethe y Hegel, Hölderlin y Schiller, y, de hecho, con la mayor parte de los germanos cultivados de su época: románticos y antirrománticos por igual—. Herder piensa que el logro de los griegos se debe en buena medida a la belleza de la naturaleza en Grecia, una belleza que inspiró los principios que aquellos afortunados habitantes (de forma equivocada pero justificadamente) consideraron objetivos universalmente válidos. Ahora bien, no existe *Favoritvolk*; Herder se apresura a añadir en la lista a los habitantes de Cachemira, a los persas, a los bokharans y a los circasianos, quienes también vivieron rodeados de una bella naturaleza, ellos mismos eran bien parecidos y produjeron bellas culturas (diferentes de la hebrea, cuyos méritos no son estéticos). Los griegos avanzaron; desarrollaron sus propias facultades de manera armoniosa y espléndida debido a que la naturaleza resultaba propicia, y debido a que los accidentes naturales permitieron ese desarrollo. Ahora bien, ellos no son el vestíbulo de los romanos, cuya civilización ha de ser juzgada en términos de criterios internos, desde su propio «centro de gravedad».

Lo que Herder denomina *Fortgang* es el desarrollo interno de una cultura y de sus habitantes que se dirige hacia sus propias metas. Ahora bien, dado que se trata de cualidades universales de los hombres, una cultura puede estudiar, comprender y admirar a otra cultura, incluso aunque

no pueda retornar a ella y pueda parecerle ridículo intentarlo. En ocasiones, Herder habla como Bossuet, como si la historia no fuera un relato episódico, sino como si se tratara de un vasto drama; como si el dedo de Dios guiara los destinos de la humanidad en términos teleológicos: como una obra en la que cada gran época cultural no fuera más que un acto de la misma. Herder no desarrolla esta idea, que llevó a Bossuet a contemplar cada acto como si, en cierto modo, constituyera un eslabón entre los que le preceden y los que le siguen. Habla con más frecuencia como si la historia fuera, de hecho, un drama, pero sin un desenlace: como si se tratara de una sinfonía cósmica en la que cada movimiento es significativo en sí mismo, y del que, en cualquier caso, nosotros no podemos escuchar el conjunto, puesto que solo Dios puede hacerlo. Los últimos movimientos no son la clausura o la prefiguración de cierta meta final; y, en consecuencia, no son superiores a los primeros movimientos. La vida no es un rompecabezas cuyas piezas han de ser acomodadas dentro de un único modelo, porque solo en dichos términos son inteligibles, mientras que tomadas aisladamente son irracionales y despreciables: deben ser comprendidas como ingredientes indispensables del gran todo armonioso —el mundo espiritual llega a la plenitud de la autoconciencia de sí mismo, utilizando la famosa frase de Hegel—. Herder cree en el desarrollo de cada movimiento de la sinfonía (cada acto del drama) en términos de sus propios fines, de sus propios valores, que no son peores ni menos estimables desde un punto de vista moral porque ya hayan sido realizados o porque fueran destruidos o relevados por otros.

Existe un propósito general que ha de ser realizado por la vida humana sobre la tierra; lo llama *Humanität*. Es claramente un término vago, tanto en Herder como en la *Aufklärung* en general; connota el desarrollo armónico de todas las almas inmortales dirigido hacia metas válidas universalmente: la razón, la libertad, la tolerancia, el amor mutuo y el respeto entre los individuos y las sociedades, tanto como la salud física y espiritual, el afinamiento de las percepciones, el dominio sobre la tierra, la armoniosa realización de todo lo que Dios ha implantado en su obra más noble, que hizo a imagen propia^[137]. Se trata de una fórmula globalizadora, general y optimista muy característica del humanismo de Weimar, que Herder, en

efecto, adopta especialmente en sus últimas obras, pero que no parece haber utilizado (dado que carece de una connotación precisa) como criterio universal sea de explicación o de valoración.

Sobre todo, quería ser comprensivo e imparcial. Tenía aversión a la arquitectura gótica, a pesar de la elocuencia con que intercedió por ella, y que causó tan profunda impresión en Goethe en Estrasburgo. La rechaza por la caballeresca, por los valores medievales en general; pero la defendió frente a Voltaire, frente a las caricaturas. No le dio gran valor, en especial hacia el final de su vida, en contraste con el primitivismo como tal, y, en este sentido, difiere de sus auténticos admiradores del siglo XVIII. Con todo, la subyugación de la población nativa, antigua y moderna, tanto en Europa como fuera de ella, la considera siempre odiosa desde un punto de vista moral, y un crimen contra la humanidad. Si el paganismo necesita ser defendido del ataque cristiano, y Homero de Klotz y la *Encyclopédie*, también el cristianismo ha de ser defendido de Holbach y Voltaire, y los sinófilos, chinos y mongoles —a su vez— de la arrogancia de los europeos. Los chamanes del Asia central —insiste— no son precisamente impostores, ni son simplemente falsos mitos establecidos a partir de una realidad inventada por perversos sacerdotes para embaucar a las masas y adquirir poder sobre ellas, como Bayle y Voltaire habían hecho creer al mundo; ni son tampoco las invenciones de poetas que únicamente pretenden ofrecer placer o instrucción. Herder, en este asunto concreto, está con Vico, a quien leyó algún tiempo antes (sería sorprendente si hubiera leído su obra solo por encima). Los chamanes expresan bajo la forma de mito y objetos supersticiosos los deseos naturales de los hombres —una visión del mundo de la que brota con naturalidad la poesía que la expresa—. Los mundos en su conjunto están creados por tales poesías, mundos dignos del hombre y de sus capacidades creativas, mundos que no son conmensurables entre ellos, pero que son todos igualmente merecedores de nuestro interés y de la necesidad de ser comprendidos, ya que son mundos hechos por los hombres; al contemplarlos, podemos conseguir comprender lo que nosotros, a su vez, podemos ser y crear. No realizamos esta tarea tanto para aprender las lecciones del pasado (a veces dice que el pasado se repite a sí mismo; pero su doctrina central, en oposición a Hume y a Voltaire, es que cada

página es única) cuanto porque la contemplación de la creación pretérita nos ilumina para encontrar nuestro propio centro de gravedad, nuestro propio *Mittelpunkt* o *Schwerpunkt*, o el del grupo —nación, región o comunidad— a la que pertenecemos.

Sin tales cosas no puede haber auténtica creación, ni auténtica realización de las metas humanas. Por lo tanto, arreglárselas amañadamente para imponer a una nación un conjunto de valores ajenos (como los misioneros habían hecho en las regiones bálticas, o están haciendo —por ejemplo— en la India) resulta tan ineficaz como dañino^[138]. Lo peor de todo es lo que ocurre a quienes no tienen un grupo porque están exiliados, o autoexiliados física o espiritualmente (para Herder no son exilios muy diferentes) y están condenados a la esterilidad. Semejante desintegración es, a su juicio, lo que acecha a los germanos de su época. Indignantemente algunos de sus críticos modernos apuntaron que Herder despreciaba a Francia —¡la Francia del siglo XVIII y XIX!— por ser una sociedad exhausta. Con todo, sean sus fallos propios de un profeta (habla con múltiples voces, algunas muy diferentes de otras, y a menudo expresando sentimientos contradictorios), o propios de un psicólogo social, son fruto de su generación. Con mayor claridad que cualquier otro escritor, captó la importancia crucial de la función social de la «pertenencia» y llamó la atención sobre ello —sobre lo que significa pertenecer a un grupo, a una cultura, a un movimiento, a una forma de vida—. Fue su logro más original.

VII

Es deber del compositor, en tanto en cuanto es miembro de la sociedad, hablar por
y para sus semejantes.

Creo en las raíces, en las asociaciones, en los contextos culturales, y en las
relaciones personales... mi música ahora tiene sus raíces donde vivo y trabajo.

BENJAMIN BRITTEN^[139]

La idea de pertenencia ocupa un lugar central en la obra de Herder. Su doctrina sobre la unidad entre la teoría y la práctica, al igual que la de su populismo, solo son inteligibles en términos de dicha idea. Pertenecer no es solo una condición pasiva, sino una cooperación activa, una labor social. «La verdad completa es siempre solo la acción»^[140]. Ya sea al leer los últimos libros de su *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, o el tratado anterior, *Sobre la poesía hebrea*, sus ensayos sobre Shakespeare, sobre Ossian, sobre Homero, o los «Groves» críticos, o las obras tardías *Adrastea* o *Kalligone*, uno percibe que lo que domina en todos ellos es la idea de que hay ciertos patrones culturales con los que toda cultura genuina —y los seres humanos que la forman— pueden y, de hecho, deben identificarse. Para Herder ser miembro de un grupo significa pensar y actuar de una manera concreta, a la luz de metas, valores y representaciones particulares del mundo: pensar y actuar de esta forma es pertenecer a un grupo. Las nociones son literalmente idénticas. Ser alemán es ser parte de una corriente única en la que el lenguaje es el elemento principal, pero que, con todo, no deja de ser un elemento más entre otros. Herder desarrolla la idea de que los modos como hablan o se mueven los miembros de un pueblo —digamos los alemanes—, comen o beben, escriben, elaboran sus leyes, su música, sus puntos de vista, bailan, desarrollan su teología, tienen en común patrones y cualidades que no comparten, o comparten relativamente poco, con actividades similares de otros grupos —los franceses, los islandeses, los árabes o los antiguos griegos—. Cada una de estas actividades pertenece a un conglomerado que ha de ser aprehendido como un todo, ya que se iluminan unas a otras. Cualquiera que estudie los ritmos del habla, la historia de la arquitectura, o las características físicas de los alemanes, llegará a comprender con mayor profundidad la legislación alemana, la música y la forma de vestir. Hay, sin embargo, una propiedad que no se puede abstraer y articular: lo que hay de alemán en los alemanes; aquello que se evidencia de manera única en todas estas diferentes actividades. Actividades como la caza, la pintura, el culto religioso, comunes a muchos grupos en regiones y épocas muy diversas, se parecen unas a otras porque tienen un origen común; pero la cualidad específica que se muestra en cualquier tipo de actividad, tendrá más en común con

actividades genéricamente diferentes de la misma cultura^[141], que con actividades específicamente similares de otra cultura. O, al menos, es más importante lo que tienen en común las actividades diversas de una misma cultura —el permanente patrón común en virtud del cual estos elementos se perciben como pertenecientes a una misma cultura—, ya que justifica las características de estas actividades a un nivel más profundo que sus semejanzas superficiales con las correspondientes actividades de otras culturas y otros grupos humanos. En otras palabras, lo que la poesía épica alemana tiene en común con la vida familiar en Alemania, o la legislación alemana, o su gramática, determina los patrones de estas actividades; las atraviesa mucho más profundamente de lo que lo pueda hacer el rasgo común que comparte la poesía alemana con la hindú o la hebrea.

Esta propiedad común no está oculta, no se requiere una facultad especial de carácter no empírico para detectarla; es un atributo natural y está abierto a la investigación empírica. A pesar de la teología, de su creencia en la supremacía de la religión, y su uso de nociones tan metafísicas como las de «alma» y «espíritu» colectivos, a pesar de las misteriosas *Kräfte*, a pesar de los lapsos ocasionales que le llevan a aceptar el dogma de los tipos naturales, Herder era más empirista, desde el comienzo hasta el final de su vida, que Leibniz, Kant o incluso Helvétius. Este hecho fue oscurecido por una razón: la generación posterior de metafísicos alemanes, en la que ejerció una clara influencia, utilizó a su antojo las fórmulas trascendentes. Sin embargo en su propia época, los más estrictos de entre sus compañeros de la Iglesia le tenían bajo sospecha al considerar que se inclinaba peligrosamente hacia las herejías materialistas. El núcleo de su empirismo cristaliza en la importancia que atribuyó al descubrimiento de modelos en la historia y en la naturaleza. Ello es perceptible directamente, pero es literalmente inanalizable; en virtud de ello, lo que piensan, hacen o dicen los alemanes es como una especie de norma característica e inconfundiblemente alemana: es esta cualidad^[142] de la *Gestalt*, la que con su visión nos permite al que actúa y su acción, al que piensa y su pensamiento, atribuirlos a la específica cultura alemana en un estadio particular de su desarrollo.

Encajar en un patrón de esta naturaleza es pertenecer; por esta razón, y no por otra, un alemán exiliado de la atmósfera que comparte con sus compatriotas —quizás un sajón o un prusiano obligados a vivir en otro lugar diferente— no se siente en su propia casa; y cualquier persona que no se sienta en su casa, no puede crear con naturalidad, libre, generosa e inconscientemente, de ese modo que Schiller denominó «ingenuo» y que es lo que Herder, admítalo o no, más admiró y en lo que más confió. Todo su discurso sobre el carácter nacional, el genio nacional, la *Volksseele*, el espíritu del pueblo, etc., se reduce al final a esto. Su teoría de lo que supone pertenecer a una familia, a una secta, a un lugar, a una época, a un estilo... constituye la piedra angular de su populismo y de todos los programas posteriores conscientes para la autointegración o reintegración de los hombres que en ese momento estaban dispersos, exiliados o alienados. El lenguaje que utiliza para hablar de sus desafortunados compatriotas, arrastrados por la pobreza o por los despóticos caprichos de sus jefes a Rusia, Transilvania o América, para convertirse en negros o esclavos, no es un simple lamento por las miserias naturales y morales del exilio; expresa, sobre todo, la convicción de que arrancar a los hombres de su centro vital —de la atmósfera dentro de la que se hallan unidos por naturaleza— supone forzarles a sentarse a la orilla de los ríos de una lejana Babilonia y que depravar sus facultades creativas en beneficio de extraños significa degradarlos, deshumanizarlos y destruirlos^[143].

Ningún escritor ha insistido con más fuerza que Herder en el daño que supone para los seres humanos el que sean arrancados de aquellas condiciones en las que su historia les ha permitido vivir sus vidas con total plenitud. Insiste una y otra vez en que ningún contexto, ningún grupo, ningún modo de vida es necesariamente superior a otro; de cualquier manera, las cosas son como son, y la asimilación de las leyes, del lenguaje o de la estructura social a un único modelo universal —tal y como reivindican los *lumières* franceses— acabaría por destruir lo que estaba más vivo y poseía mayor valor en la vida y en el arte. De ahí, la agria polémica que mantiene con Voltaire, quien en su *Essai sur les mœurs*, declaró: «El hombre, en general, siempre fue lo que es ahora»^[144], o que la moralidad era la misma en todas las naciones civilizadas^[145]. De ahí se sigue, por

definición, que el resto de los pueblos eran bárbaros o estúpidos: los galos eran «una vergüenza para la naturaleza»^[146]. De ahí también el ataque que dirigió a Sulzer por su reivindicación de una gramática filosófica universal, cuyas reglas nos permitirían estar en condiciones de juzgar el grado de perfección de la lengua de un pueblo, y, si se diera el caso, corregir sus reglas específicas a partir de las normas universales. Obviamente, para Herder esto constituía ya de principio una falsedad, y acabaría por destruir la poesía y por hacer desaparecer cualquier atisbo de capacidad creativa. Cada grupo tiene derecho a ser feliz a su manera. Es una terrible arrogancia afirmar que para alcanzar la felicidad es necesario convertirse en europeo^[147]. Esto no es así, pues, como Voltaire mantuvo, otras culturas pueden ser superiores a la nuestra, pero simplemente porque no son comparables a ella. «Ningún hombre puede transmitir el carácter de sus emociones, o transformar mi ser en el suyo»^[148]. «El negro tiene tanto derecho a considerar al blanco como un ser degenerado... como tiene el blanco a pensar que el negro es una bestia negra... La civilización del hombre no es solo la del europeo; se manifiesta de acuerdo con una época y una región en cada pueblo»^[149]. De nuevo, no existe *Favoritvolk*. Herder solo sostiene que para ser plenamente humano, es decir, plenamente creativo, se debe pertenecer a una región concreta, a algún arroyo de la historia o a un grupo determinado, lo cual no puede ser definido en términos genéticos de una tradición, de un contexto, o de una cultura que se genera a sí misma por medio de fuerzas naturales: el *Klima* (esto es, el mundo externo), la configuración física y las necesidades biológicas que, en un intercambio mutuo con la mente y los deseos de cada individuo, crean el proceso dinámico y colectivo que llamamos sociedad.

Esta teoría no implica la asunción de mitología alguna. Para Herder todos los grupos son, en última instancia, grupos de individuos; el uso que hace con respecto a este punto concreto de «orgánico» y «organismo» es totalmente metafórico, a diferencia de pensadores posteriores más metafísicos que utilizan dichos términos en un sentido solo parcialmente metafórico. No existe ninguna prueba de que Herder concibiera a los grupos como entidades o valores metafísicos «superindividuales». Para él no hay una mística de la historia, o una especie por la que tengan que sacrificarse

los individuos, y, todavía menos, la sabiduría superior de una raza, de una nación concreta, o incluso de la humanidad en su conjunto. Con todo, entender a los hombres, es entenderlos genéticamente; en términos de su historia, de un único complejo de fuerzas espirituales y físicas en cuyo seno se siente libre y como en casa. Esta idea de sentirse como en casa, y la idea que se deriva de esta de falta de hogar (la nostalgia, llegó a decir una vez, es el más noble de todos los dolores) que constituye el corazón de todas sus reflexiones sobre la vacuidad del cosmopolitismo y el daño que hacen al hombre la existencia de barreras sociales, la opresión por parte de los extranjeros, la división, la especialización, —al igual que los conceptos interrelacionados de explotación y de alienación, fruto de la acción de unos hombres sobre otros y, al final, de la acción sobre ellos mismos— tienen su origen en esta concepción central de Herder. Aquellos que han abrazado la idea de que los hombres no solo se sienten miserables por la pobreza, la enfermedad, la estupidez o los efectos de la ignorancia, sino también por ser individuos no integrados, marginados o ignorados; la idea de que la libertad y la igualdad no son nada sin la fraternidad, y de que solo aquellas sociedades que pueden seguir a un líder sin obedecer a un amo son verdaderamente humanas; los que defienden estas ideas, han asumido las *idées maîtresses* de Herder. Sus escritos transformaron de manera radical la idea de las relaciones entre los hombres. A mi juicio, la definición hegeliana de la libertad como *Bei-sich-selbst-sein*^[150], así como su doctrina de la *Anerkennung*, son en gran medida deudoras de las enseñanzas de Herder. La teoría de que el hombre es social por naturaleza había sido formulada por Aristóteles y repetida por Cicerón, Santo Tomás, Hooker, Grocio, Locke y muchos otros. La profundidad y magnitud de los escritos de Herder en relación con las asociaciones humanas y sus vicisitudes, la riqueza de las observaciones históricas y psicológicas a partir de las que desarrolló el concepto de lo que supone para el hombre pertenecer a una comunidad, hicieron que tales teorías se contemplaran como abstracciones endebles y que fueran apartadas para siempre de la circulación. Tras Herder, ningún teórico social serio se atrevió a proponer clichés mecánicos de este tipo en lugar de reflexiones. Su visión de la sociedad ha dominado el pensamiento occidental; no ha sido siempre reconocida la importancia de su

influencia debido a que ha penetrado con demasiada rapidez en la estructura del pensamiento ordinario. Su inmenso impacto, al que Goethe hizo alusión, y del que J. S. Mill fue testigo, se debe, sobre todo, a su tesis central: su teoría de lo que supone vivir y actuar en estrecha comunión; tesis de la que derivan el resto de sus pensamientos y a la que retornan constantemente. Esta idea está en el centro de su populismo, y ha afectado cualquier intento posterior de intentar lograr una auténtica respuesta acerca de lo que es la sociedad.

VIII

Esto es todo respecto de la contribución específica de Herder a la comprensión de los hombres y a su historia. De su concepción de los hombres se derivan dos tesis que sus intérpretes apenas han tenido en cuenta. En primer lugar, su doctrina de la indivisibilidad de la personalidad humana, y, como corolario de esta, su concepción del artista y de su papel expresivo en la sociedad; y, en segundo lugar, su pluralismo, junto con la doctrina de la incompatibilidad de los fines humanos últimos.

Herder estaba, como se sabe, muy preocupado por asuntos de tipo estético, y trató de sacar a la luz lo más rico y lo más conseguido de todas las manifestaciones artísticas. Tendía a encontrarlo en las creaciones de las edades tempranas del hombre. Para Herder, el arte es la expresión de la plenitud de los hombres dentro de una sociedad. Decir que el arte es una expresión, es decir que es una voz hablando más propiamente que la producción de un objeto —un poema, un cuadro, un ánfora de oro, una sinfonía— que, como los demás objetos de la naturaleza, poseen sus propias características, al margen de los propósitos, el carácter de los hombres que los crearon, o el contexto al que estos pertenecían^[151]. A través de las denominadas con acierto *Stimmen der Völker in Liedern* y de una explícita argumentación, Herder trata de demostrar que todo lo que el hombre hace,

dice, o crea, ha de expresar —preténdalo él o no— su completa personalidad; y dado que el hombre no es concebible al margen de un grupo (al que, si es razonablemente afortunado, sigue perteneciendo aunque retenga sus características en un estado mutilado, o, incluso, tras haber sido apartado de él), concibe también su individualidad como colectiva^[152]: una cultura ha de ser concebida como un flujo constante de pensamiento, sentimiento, acción y expresión. De ahí que Herder se oponga rotundamente a la idea, tan influyente en su época como en la nuestra, de que el propósito de un artista es crear un objeto cuyos méritos son independientes de las cualidades personales del creador, de sus intenciones —conscientes o inconscientes— o de su situación social.

Se trata de una doctrina estética que se impuso mucho antes de que fuera formulada la teoría del arte por el arte. El orfebre que crea un ánfora de oro tiene el derecho, desde este punto de vista, a decir que no es asunto de quienes adquieren o admiran su creación intentar averiguar si él es espontáneo o calculador, pío o ateo, si es un marido leal, alguien con convicciones políticas, un buen compañero o una persona de integridad moral. Herder es el auténtico padre de la doctrina de que la misión del artista es, entre otras, dar fiel testimonio con sus obras de su propia experiencia interior^[153]; de donde se sigue, que cualquier falsificación consciente de esta experiencia, por el motivo que sea —de hecho, cualquier intento por satisfacer el gusto de sus consumidores, por estimular sus sentidos, o incluso por ofrecerles instrucciones a través de medios que tienen poco que ver con su propia vida o sus propias convicciones, la utilización de técnicas y habilidades en un ejercicio de distanciamiento, o la práctica del virtuosismo sin otra justificación o para obtener placer— es, a juicio de Herder, una traición.

Estas tesis de Herder que estamos comentando estaban implícitas en el movimiento conocido como *Sturm und Drang*, del que Herder era uno de sus principales representantes. Considerarse a sí mismo como un profesional que juega un papel en sus propias obras de arte, o como un actor que representa su propio personaje, mientras que el resto de su ser queda libre para poder observar la representación: mantener que el comportamiento de uno mismo como hombre —como un padre, un francés

o un terrorista político— puede estar totalmente desvinculado de la función profesional que se ejerza —carpintero, médico o artista—, es una idea a la que Voltaire, de haberla tomado en consideración, no le hubiera puesto objeción alguna. Sin embargo, para todos los miembros del *Sturm und Drang* es una fatal y distorsionadora concepción de la naturaleza de los hombres y de las relaciones que mantienen entre ellos. Dado que el hombre es, de hecho, uno, y no muchos (aquellos que muestran una personalidad múltiple se encuentran muy lejos de estar sanos), se sigue que el hombre, sea artista, político, jurista, soldado..., expresa todo lo que es mediante lo que hace.

Algunos de los miembros del *Sturm* se mantuvieron en una línea individualista —Heinse, por ejemplo, o Klinger—; pero Herder se mostró intransigentemente hostil ante tal egocentrismo. El individuo, a su juicio, ha de ser inevitablemente miembro de un grupo; por consiguiente, todo lo que hace expresará, de forma consciente o inconsciente, las aspiraciones de su grupo. De ahí que, si es consciente de sus propios actos (y toda autoconciencia es una valoración embrionaria, y es, por tanto crítica) tal toma de conciencia, como toda auténtica crítica, es en gran parte e inevitablemente una crítica social, dado que es parte de la naturaleza del ser humano ser socialmente consciente: la expresión es comunicación. Herder percibe que así nos lo muestra toda la historia. Dividir el cuerpo y la mente, la ciencia y la artesanía o el arte, el individuo y la sociedad, la descripción y la evaluación, los juicios filosóficos, científicos e históricos, y las afirmaciones empíricas y metafísicas, como si unos términos pudieran ser independientes de los otros (y no distinguirlos simplemente como facetas o aspectos de una única sustancia), es para Herder falso, superficial y puede conducirnos a malentendidos.

El cuerpo es la imagen, la expresión del alma; no es su tumba, su enemigo o un instrumento suyo. No hay «muros de acero»^[154] entre el cuerpo y el alma; cualquier cosa puede convertirse en cualquier cosa por medio de las insensibles transiciones de las que Leibniz había hablado en su *Nouveaux Essais*. En un tiempo lejano los hombres «eran muchas cosas a un tiempo: poetas, filósofos, especuladores de terreno, legisladores, músicos, guerreros...»^[155]. Por aquellos años había unidad entre la teoría y

la práctica, entre el hombre y el ciudadano, una unidad que se destruyó por la división del trabajo; a partir de entonces los hombres se convirtieron en «mitad reflexivos, mitad sensibles»^[156]. Hay algo, afirma Herder, que se echa de menos entre los moralistas que no actúan, entre los poetas épicos que no se muestran como héroes, entre los oradores que no son hombres de Estado, y entre los estetas que son incapaces de crear algo. Una vez que aceptamos las doctrinas acríticamente, como dogmas inalterables y eternos, se convierten en fórmulas muertas, o, en todo caso, su significado aparece totalmente distorsionado. Tal osificación y decadencia conduce al sinsentido en el plano del pensamiento, y al comportamiento monstruoso en la práctica^[157].

Esta doctrina estaba destinada a tener un espléndido florecimiento no solo a través de su aplicación al concepto de alienación en los escritos del joven Marx y de su compañeros de la izquierda hegeliana, y entre aquellos que han utilizado estas ideas en nuestra propia época, sino especialmente entre los radicales y revolucionarios premarxistas rusos. Ningún grupo creyó nunca con tanta devoción y apasionamiento en la unidad del hombre como la intelectualidad rusa del pasado siglo. A estos hombres —miembros disidentes de la nobleza y de la alta burguesía en los primeros momentos, y procedentes también de otras clases posteriormente— les unía una fe ciega en el derecho y deber de todo hombre a realizar sus potencialidades creativas (físicas y espirituales, intelectuales y artísticas) a la luz de la razón y de la introspección moral de las que todos los hombres están dotados. Estos hombres intentaron llevar a la práctica lo que los *philosophes* franceses del siglo XVIII y los románticos alemanes habían predicado. La inspiración procedía para ellos del Oeste. Y puesto que en Rusia el número de hombres cultos —por no mencionar a los que tenían buena formación— era ínfimo comparado con el número de hombres que vivían sumergidos en la ignorancia, la miseria, la inanición sin esperanza y la pobreza, parecía evidente que la primera obligación de un hombre decente era poner todo su empeño en elevar a sus hermanos a un nivel que les permitiera vivir como seres humanos.

De aquí surge la concepción de la intelectualidad como un orden sagrado requerido por la historia para que dediquen su vida al

descubrimiento y uso de todos los medios que tengan a su alcance — intelectuales y morales, artísticos y tecnológicos, científicos y pedagógicos — en un esfuerzo mental único para descubrir la verdad, aplicarla a sus vidas, y, con su ayuda, socorrer al hambriento y al desnudo, y lograr que puedan vivir en libertad y convertirse, de una vez por todas, en hombres. El hombre es uno e indivisible; cualquier cosa que sea o haga surge de un centro único, pero al mismo tiempo, es como es, en tanto que miembro de una red social de la que forma parte. Ignorar esto es falsificar la naturaleza humana. La doctrina de Herder sobre la unidad del hombre está en el origen de la famosa teoría de que el artista, y, sobre todo, el escritor, tiene la obligación social de expresar la naturaleza del medio en el que vive, y no tiene derecho a aislarse a sí mismo artificialmente bajo el manto de la creencia en la necesidad de ser moralmente neutro, o en la necesidad de la especialización, en la pureza del arte, o en su función específicamente estética —una tarea «sacerdotal»; que va a ser conservada intacta, especialmente por los políticos—; en torno a esta teoría se habrían de librar feroces batallas en el siglo siguiente.

«Todo lo que un hombre emprende, sea producido por medio de la acción, de la palabra, o de cualquier otro medio, debe surgir necesariamente del conjunto de sus capacidades, que actúan de manera unitaria; cualquier separación de estas capacidades ha de ser rechazada»^[158]. Este principio de Hamann, tan admirado por Goethe, influyó en Herder y llegó a convertirse (a través de Schiller y Schlegel) en el credo de los críticos radicales rusos. Cualquier cosa que haga el hombre, si se comporta como debe, expresará su naturaleza por entero. El peor pecado es mutilarse a uno mismo; suprimir esta o aquella parte de uno mismo para ponerla al servicio de algún falso ideal estético, político o religioso. Esto constituye la esencia de la oposición frente al podado jardín francés del XVIII. Blake es un portavoz tan apasionado de esta fe como Hamann, Herder o Schleiermacher. Comprender a cualquier creador —un poeta, o, en definitiva, cualquier ser humano que no esté medio muerto— es comprender su época y su nación, su modo de vida, la sociedad (como la naturaleza de Shaftesbury) que «piensa a través de él». Herder repite hasta la saciedad que el verdadero artista —entendido en el más amplio sentido— crea únicamente a partir de

la plenitud de la experiencia de lo que constituye el conjunto de su sociedad; especialmente a partir de sus recuerdos y sus antigüedades, en tanto que conforman la individualidad colectiva; habla de Chaucer, Shakespeare y Spenser, que se empaparon de su folclore nacional. Sobre este aspecto concreto, puede que esté equivocado; pero la dirección que sigue su pensamiento está bien clara. La poesía —y, de hecho, toda la literatura y todo el arte— son la directa expresión de una vida sin inhibiciones. La expresión de la vida puede ser disciplinada, pero la vida en sí no puede serlo. Del mismo modo que la poesía de la edad temprana era de carácter mágico y constituía un estímulo para los héroes, los cazadores, los amantes y los hombres de acción, también en la actualidad debe darse, *mutatis mutandis*, una experiencia no fragmentada de este estilo. La sociedad bien pudo haberse desintegrado desde aquellos días; y Herder admite que en la actualidad el rapsoda Klopstock solo puede ser capaz de expresar conscientemente su propia vida particular más bien que la comunal; pero en cualquier caso, ocurra lo que ocurra, ha de mostrar lo que hay dentro de él, y sus palabras servirán para comunicar la experiencia de su sociedad a sus semejantes. «Un poeta es el creador de un pueblo, le ofrece un mundo para que lo contemple, y sostiene el alma del pueblo en la palma de su mano»^[159]. Obviamente, también el artista es, hasta cierto punto, creado por el pueblo^[160]. El hombre vive en un mundo del que, junto con otros, es en cierto sentido el creador. «Vivimos en un mundo que nosotros mismos hemos creado»^[161]. Estas palabras de Herder estaban llamadas a transformarse en extravagantes ideas metafísicas en manos de Fichte, Schelling, Hegel y el movimiento idealista dentro de la filosofía; pero están igualmente en el origen de las más profundas aseveraciones sociológicas de Marx y en la revolucionaria actitud frente a la historia que él inició^[162].

Herder podría haber sido considerado como uno de los que dieron origen a la teoría del compromiso social. Tal vez, junto con Hamann, fue el primer pensador que habló explícitamente (como sería esperable del fundador del populismo) en términos del escritor totalmente *engagé*, el primero que contempló al artista comprometido *ipso facto* e imposibilitado para dividirse a sí mismo en diferentes compartimentos y separar el cuerpo

del espíritu, lo secular de lo sagrado y, sobre todo, la vida del arte. Creyó siempre a lo largo de su existencia que todos los hombres son, en mayor o menor medida, artistas, y que todos los artistas son, en primera y última instancia, hombres —padres, hijos, amigos, ciudadanos, compañeros de culto, hombres unidos por acciones comunes—. De ahí que el propósito del arte no sea existir sin más (sus obras tardías *Adrastea* y *Kalligone* representan, de hecho, sus más feroces ataques a esta doctrina que, según sus sospechas, Kant y Goethe defendían); el arte tampoco existe en aras de un propósito utilitarista o propagandista, o para intentar conseguir un «realismo social»; y aún menos, por supuesto, debe aspirar a ser un mero embellecimiento de la vida, la invención de formas de placer, o la producción de artefactos para el mercado. El artista es un recipiente sagrado moldeado por el espíritu de su tiempo, del lugar y de la sociedad a la que pertenece, y es, a la vez, la más elevada expresión de estos factores; es el hombre que transmite, en la medida en que le es posible, la totalidad de la experiencia humana y de todo el universo. Se trata de la doctrina que, bajo el impulso del romanticismo alemán y del socialismo francés, influyó decisivamente en la concepción del artista y su relación con la sociedad, y sirvió de estímulo a los críticos y escritores rusos desde el final de la década de 1830 hasta, al menos, la época de *El doctor Zhivago*. La teoría del arte como expresión total, junto con la teoría del artista como hombre que da testimonio de la verdad —por oposición al concepto de artista como proveedor, si bien capacitado para realizar su obra y dedicado a ella, o como sacerdote de un culto esotérico—, empapó la práctica de los grandes novelistas rusos del siglo XIX, incluso de escritores «puros» como Turguénev y Chéjov. A través de las obras de esos autores, esta teoría ha tenido una gran influencia ciertamente decisiva, no solo sobre la literatura y la crítica, sino también sobre las ideas políticas y morales, y sobre el comportamiento de Occidente y, de hecho, del mundo entero. Por consiguiente, Herder no estaba quizás del todo equivocado cuando reivindicó con una exagerada seguridad el papel que iba a jugar el artista en el futuro.

Ya sea como crítico de estética, como filósofo de la historia, como creador de la idea del hombre no alienado, o como el más vehemente crítico

de las clasificaciones y de las divisiones, Herder —junto con Hamann— aparece como el responsable de la doctrina de la unidad del arte y la vida, de la teoría y la práctica. Fue el más elocuente de los que abogaron por la restauración del ser humano no fragmentado por el desarrollo de la civilización: la *Humanität*; ya sea mediante un acto de descubrimiento espiritual a través del cual pueda emerger y ser conservada la corriente subterránea de la auténtica tradición humanista, ya sea —como Rousseau defendió— por medio de algún tipo de transformación social capaz de destruir las cadenas que retienen como esclavos a los hombres y los limitan, impidiéndoles acceder al Jardín del Edén o reincorporarse a él, situación que el hombre perdió al sucumbir a la tentación de organizarse y dominarse unos a otros. Una vez que los muros que separan a los hombres, los muros del Estado, de las clases, de las razas o de la religión sean echados abajo, los hombres retornarán a ellos mismos para volver a ser de nuevo hombres y seres creativos. La influencia que ejerció este aspecto de su doctrina en las ideas de otros que hablaron de manera más articulada y actuaron con mayor eficacia, fue enorme^[163].

IX

Finalmente, trataré la que es, quizás, la más revolucionaria de las implicaciones de la postura de Herder: su famoso rechazo de los valores absolutos, su pluralismo.

Los hombres, según Herder, florecen auténticamente solo en aquellas circunstancias que les resultan propicias; esto es, donde el grupo al que pertenecen ha logrado una fructífera relación con el medio ambiente que lo ha conformado y que, a su vez, él conforma. Aquí el individuo está felizmente integrado en la «comunidad natural»^[164], que crece espontáneamente como una planta, y no se mantiene unida por abrazaderas artificiales o por soldaduras hechas a fuerza viva, o reguladas por leyes o

disposiciones inventadas —sean o no benevolentes— por un déspota o sus burócratas. Cada una de estas sociedades naturales contiene dentro de sí misma (en palabras de *Otra filosofía de la historia*) el «ideal de su propia perfección, al margen de cualquier comparación con los de otras»^[165]. Si esto es así, la cuestión es cómo debemos responder al interrogante formulado por los hombres a lo largo de toda la historia registrada, y planteado con absoluta claridad y autoridad por los grandes *lumières* del siglo XVIII, o a saber, ¿cuál es la vida mejor para el hombre?, y, en particular, ¿cuál es la sociedad más perfecta?

No faltan, con todo, soluciones. Cada edad ha ofrecido su propia fórmula. Algunas han buscado la solución en libros sagrados, en la revelación, en las palabras de profetas inspirados, o en la tradición de un clero organizado; otras la encontraron en la comprensión racional del adiestrado metafísico, en la combinación de observación científica y experimentación, o en el buen «sentido» natural de los hombres no «garabateado» por filósofos y teólogos o pervertido por «errores interesados». Incluso otras lo han descubierto únicamente en el corazón no pervertido del sencillo buen hombre. Algunos pensaron que solo expertos cualificados podrían descubrir las grandes y salvadoras verdades; otros supusieron que sobre cuestiones de valor todos los hombres cuerdos están igualmente cualificados para juzgar. Ciertos pensadores mantuvieron que tales verdades podrían ser descubiertas en cualquier época, y que no era más que mala suerte el que se hubiera tardado tanto en encontrar la más importante de ellas, o hubieran sido olvidadas con tanta facilidad. Para otros, la humanidad estaba sujeta a leyes de desarrollo, y, por tanto, la verdad no podría ser contemplada en su plenitud hasta que la humanidad no hubiera alcanzado la madurez: la edad de la razón. Sin embargo, otros dudaron incluso de esto, y afirmaron que los hombres nunca podrían obtener en la Tierra tal conocimiento; o, de poder obtenerlo, eran demasiado débiles para llevarlo a la práctica, dado que la perfección solo podía ser alcanzada por los ángeles o en la vida del más allá. Ahora bien, existe un supuesto común a todas estas perspectivas: que, en principio, era posible trazar ciertos rasgos de la sociedad perfecta o del hombre perfecto, para lo que era condición necesaria conseguir comparar los grados de imperfección

con el objeto de, al menos, ser capaces de definir en qué medida una sociedad concreta o un individuo concreto se alejaba del ideal.

Ahora bien, esa creencia en una respuesta objetiva última no ha sido aceptada universalmente. Los relativistas manifestaban que las diferentes circunstancias y temperamentos exigían diferentes políticas, pero incluso concedían que en la mayoría de las partes, aunque los caminos pudieran diferir, la meta última —la felicidad humana, la satisfacción de los deseos humanos— era una y la misma. Algunos filósofos escépticos del mundo antiguo —Carneades, por ejemplo— fueron más allá, y lanzaron la inquietante reflexión de que ciertos valores últimos podrían ser incompatibles con otros, y que no había posibilidad lógica alguna de conciliarlos. No solo entre los griegos existía alguna duda en este mismo sentido respecto de la lógica del concepto de sociedad perfecta, sino también en el Renacimiento: en Pontano, Montaigne y Maquiavelo, y posteriormente en Leibniz y Rousseau, quienes pensaban que no se podía obtener ningún beneficio sin la consiguiente pérdida^[166]. Algo de esto también parece estar en el corazón de las tragedias de Sófocles, Eurípides y Shakespeare. En cualquier caso, la corriente principal de la tradición occidental no se encontraba muy afectada por esta importante duda. La asunción principal radicaba en que los problemas referidos al valor eran en principio susceptibles de ser solucionados, y solucionados de manera terminante. Un asunto diferente era si esas soluciones podían ser llevadas a cabo por hombres imperfectos, asunto que no afectaba a la racionalidad del universo. Esto constituía la piedra angular de la bóveda clásica que, después de Herder, empezaría a derrumbarse.

Si la visión que Herder tenía de la humanidad era correcta —si los germanos del siglo XVIII no podían convertirse en griegos, o en antiguos hebreos, o en simples pastores, y todavía menos todo ello a la vez—, y si cada una de las civilizaciones, a la vez que infunde tanta vida por su empática *Einfühlen*, es profundamente diferente, y, de hecho, incomparable, entonces ¿cómo puede existir, incluso en principio, un ideal universal valedero para todos los hombres en cualquier lugar y tiempo? Las «fisiognomías» de las culturas son únicas: cada una muestra una maravillosa exfoliación de las potencialidades humanas en su propio

tiempo, lugar y medio ambiente. Nos está prohibido hacer juicios comparativos de valor, ya que hacerlo supondría medir lo inconmensurable; y aunque el mismo Herder pudo no haber sido siempre consistente en este sentido, dado que condena y alaba civilizaciones enteras, su doctrina, al menos en sus obras más originales, no permite tal cosa. Tampoco podemos dudar de que él mismo hiciera denodados esfuerzos por ser leal a sus primeros principios: pese a su total aversión al sistema egipcio rígidamente centralizado, al imperialismo romano, a la caballería de la Edad Media, o al dogmatismo y la intolerancia de la Iglesia católica, lo que pretendía no era simplemente ser imparcial con estas civilizaciones, sino representar cada una de ellas como la realización de un ideal cuya validez resulta irrepetible, en tanto que expresión de una manifestación particular del espíritu humano que solo podía ser valorada en sí misma, y no como un estadio hacia algo más elevado.

Su rechazo del dogma central de la Ilustración —que vio cada civilización, bien como un estadio hacia otros superiores, bien como una nostálgica recaída respecto de la primera y amada época— es lo que da fuerza, sentido de la realidad y capacidad persuasiva a su vasta visión de conjunto. Ciertamente en *Ideen* enuncia el ideal general de *Humanität* hacia el que los hombres se acercan lentamente. Y algunos intérpretes de Herder han intentado, queriendo ser fieles a su autor, representar el relativismo de su primera época como una fase de su pensamiento que habría «superado»; también han intentado reconciliar dicho relativismo con su confusa idea de un único movimiento progresivo hacia la *Humanität*. Así, Max Rouché sostiene que Herder concibe la historia como un drama en el que cada acto, quizás, cada escena, puede y debe ser comprendido y valorado independientemente; lo cual no representa obstáculo alguno para percibir que, tomados en su conjunto, estos episodios constituyen un único progreso ascendente^[167]. Tal vez Herder llegó a creer algo así, o a creer que lo creía. Pero sigue siendo una concepción confusa; su destreza y su imaginación, incluso en *Ideen*, se dirige a la evocación de las culturas individuales, y no a la evocación de los supuestos enlaces entre ellas. La idea general que inspira su argumentación, tanto en las primeras obras como en *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*, *Von deutscher Art und Kunst*, *Von Geist*

der Ebräischen Poesie, the Kritische Wälder, y en la última y medianamente redactada *Briefe zu Beförderung der Humanität*, y en *Ideen* misma, no es hablar de la clásica postura afín al relativismo histórico que mantiene en *Auch eine Philosophie der Geschichte*, sino mostrar y admirar el relativismo histórico y la individualidad de las civilizaciones, y fundamentalmente la incomensurabilidad entre ellas, que con tanto cariño describe y defiende^[168].

Ahora bien, si todas estas formas de vida son cada una de ellas inteligibles en sus propios términos (y exclusivamente en dichos términos); si cada una es un todo «orgánico», un modelo de fines y medios que no puede ser resucitado, y todavía menos amalgamado, difícilmente pueden ser contempladas como eslabones de un progreso cósmico y objetivamente cognoscible, pues automáticamente quedan mejor valorados unos estadios que otros en virtud de su relación —esto es, proximidad o alejamiento— respecto a la meta final hacia la que tiende, aunque sea de manera incierta, la humanidad. Esto ubica la *Weltanschauung* de Herder, en la medida en que sea totalmente consistente, al margen de las filosofías modernas (alejadas del plan divino de Bossuet o incluso de Burke) que defienden la «perfectibilidad», y ello a pesar de que comparta ideas con ellas; pero también al margen de las doctrinas del progreso impulsado por el desarrollo de la razón, defendidas por Lessing o Condorcet, por el *bon sens* de Voltaire, o del ideal hegeliano o marxista de la autocomprensión progresiva de la autoemancipación espiritual o social.

Si se acepta la teoría de Herder de la igual validez de las culturas inconmensurables, los conceptos de Estado ideal o de hombre ideal se vuelven incoherentes. Ello supondría la negación más radical, que ni siquiera Hume había formulado, de los fundamentos de la tradicional moralidad occidental. El relativismo ético de Herder es una doctrina diferente de la de los sofistas griegos, de la de Montesquieu, o de la de Burke. Estos filósofos estaban de acuerdo en lo fundamental: coincidían en defender que lo que los hombres perseguían era la felicidad, y simplemente apuntaban que la diferencia de circunstancias y la interrelación entre el medio ambiente —«clima»— y la naturaleza del hombre, concebida esta como objetivamente uniforme, creaban diferentes caracteres y actitudes, y,

sobre todo, diferentes necesidades que reclamaban medios institucionales distintos para su satisfacción. Pero reconocían una amplia identidad o similitud de intenciones en todas las formas conocidas de actividad humana: la existencia de metas universales y eternas de los hombres como tales, que los unían en una única especie humana o Gran Sociedad. Ello hacía posible, al menos en teoría, la existencia de un déspota universal socialmente imaginativo y bien informado, siempre que fuera lo suficientemente ilustrado para gobernar cada sociedad atendiendo a sus necesidades específicas y orientarla hacia una final armonía universal, avanzando cada una por su propia senda hacia el mismo fin: la felicidad y el dominio de la razón, la virtud y la justicia. Es esta la concepción de Lessing expresada en *Nathan el sabio*^[169] por medio de la parábola de los tres anillos.

Herder tiene profundas afinidades con la *Aufklärung*; escribió con optimismo y elocuencia acerca del ascenso del hombre al ideal de *Humanität*, y manifestó sentimientos que pudo haber suscrito Lessing y, no en menor grado, Goethe. Sin embargo, a pesar de la autoridad de algunos excelentes investigadores^[170], no creo que nadie que lea las obras de Herder, con la *Einfühlung* que él reclama y que tan bien describe, pueda sacar la impresión de que es esto —el ideal del Weimar ilustrado— lo que ocupa su mente. Es un escritor rico, sugerente, prolijo y maravillosamente imaginativo; pero rara vez claro, riguroso o concluyente. Sus ideas son con frecuencia confusas, a veces inconsistentes y nunca totalmente explícitas y precisas, como de hecho subrayó con mucha fuerza Kant. Todo ello hace que puedan ser extraídas muchas interpretaciones —y así ha sido— de sus obras. Pero lo que se halla en el corazón del conjunto de su obra, lo que influyó en pensadores posteriores —especialmente en los románticos alemanes, y, a través de ellos, en la historia del populismo, del nacionalismo y del individualismo—, constituye el tema al que retorna constantemente: que no se debe juzgar una cultura según el criterio de otra. Esto es, que las diferentes civilizaciones se desarrollan de manera diferente, persiguen diferentes fines, expresan diferentes maneras de vivir y están sujetas a diferentes actitudes ante la vida, de modo que para comprenderlas se debe llevar a cabo un acto imaginativo de «empatía» respecto a lo que constituye

su esencia: se las debe comprender tanto como sea posible «desde dentro» y contemplar el mundo a través de sus ojos —«ser un pastor entre los pastores» como decían los antiguos hebreos^[171], o navegar por los mares del Norte un día de tempestad y leer de nuevo los *eddas* a bordo de un barco en lucha contra el Skagerrak^[172]—.

Estas sociedades ampliamente diferentes, así como sus ideales, no son conmensurables. Cuestiones tales como la de cuál es la mejor, o, incluso, cuál es la preferible, que podrían ser resueltas por la mayor o menor aproximación de cada una con respecto al ideal de la *Humanität*, aun concebido subjetivamente —el modelo más verosímil para perfilar al hombre tal y como debería ser, o como se piensa que debería ser— carecen en última instancia de sentido para un pensador de este tipo. «Ni un hombre, ni un país, ni un pueblo, ni la historia de una nación, ni un Estado es similar a otro. De ahí, que la verdad, la belleza y la bondad sean también diferentes para todos ellos»^[173]. Herder escribió esto en su diario en 1769. Las pezuñas del relativismo, o más bien del pluralismo, afloran incluso en sus más ortodoxas reflexiones sobre los ideales universales, ya que Herder piensa que cada imagen de la *Humanität* es única y *sui generis*^[174]. Es esta tendencia característica de su pensamiento, y no su lenguaje del tópico universalismo compartido con los pensadores de su época, lo que chocó con el *Aufklärer*, con los kantianos, con los pensadores progresistas de su tiempo... y lo que, tal vez, llegó a escandalizarles. Pues dicha teoría se dirige frontalmente contra la idea de un progreso constante de la humanidad como conjunto que, a pesar de las dificultades y recaídas, debe, o al menos puede, continuar en el futuro; una empresa en la que los alemanes, en no menor medida que los franceses y los italianos, estaban absolutamente comprometidos^[175].

Herder no es un subjetivista. Cree en la existencia de modelos objetivos de juicio que se derivan de la comprensión de la vida y de las metas de las sociedades concretas; son ellos mismos una estructura histórica objetiva, y requieren por parte del investigador una amplia y profunda erudición, así como una imaginación empática. Lo que rechaza es que pueda existir un único modelo de valores rígido y exagerado, en cuyos términos serían evaluadas todas las culturas, todos los caracteres y todos los actos. Cada

fenómeno a investigar ofrece su vara de medir, su propia constelación interna de valores, de suerte que únicamente a la luz de ellos pueden ser auténticamente comprendidos los hechos. Se trata de una teoría mucho más profunda que aquella según la cual el hombre es incapaz de una completa perfección; supuesto que, por ejemplo, Winckelmann asumió^[176], Rousseau lamentó y Kant aceptó; o la doctrina de que todo beneficio implica alguna pérdida^[177]. Lo que esto implica es que los más elevados fines que los hombres se han afanado como es debido en alcanzar, y por los que en ocasiones han muerto, resultan estrictamente incompatibles unos con otros. Aun si fuera posible revivir las glorias del pasado —como aquellos pensadores prehistoricistas (Maquiavelo o Mably, por ejemplo) que pedían el retorno de las virtudes heroicas de Grecia o Roma—, no podríamos revivirlas y reunir las formando una unidad. Si tratamos de emular a los griegos, no podemos emular también a los hebreos; si nos moldeáramos tomando como modelo a los chinos, sea como pudieron ser en realidad, o como en la versión de la *Ópera bouffe* de Voltaire, no podríamos ser, a la vez, florentinos del Renacimiento, o los inocentes salvajes, tranquilos y hospitalarios fruto de la imaginación del siglo XVIII. Incluso si *per impossibile*, pudiéramos elegir entre estos ideales ¿qué seleccionaríamos? Dado que no hay un patrón estándar en términos del cual podamos evaluarlos, es imposible que haya una solución definitiva para el problema relativo a aquello a lo que el hombre como tal aspiraría. La tesis de que esta cuestión podría, al menos en principio, ser respondida correcta y definitivamente, una tesis que pocos habían puesto en duda desde que Platón la hubiera enunciado, queda claramente mermada.

Herder condena, por supuesto, el mismo deseo de resucitar ideales antiguos: los ideales forman parte del modo de vida que los ha generado, y sin ellos son simples recuerdos históricos; los valores —fines— viven y mueren con el conjunto social del que son parte intrínseca. Cada individualidad colectiva es única, y tiene sus propias metas y modelos, que serán inevitablemente reemplazados por otras metas y valores —éticos, sociales y estéticos—. Cada uno de estos sistemas es válido desde un punto de vista objetivo en su propia época, en el curso de «la vida de la naturaleza» que hace que todas las cosas lleguen a su fin. Todas las culturas

son iguales ante los ojos de Dios, cada una a su tiempo y en su lugar. Ranke expuso precisamente esta misma idea: su teodicea es una versión complaciente de la tesis de Herder, dirigida por igual contra Hegel y contra el escepticismo moral. Pero si es así, entonces la idea de la civilización perfecta en la que el ser humano ideal realizaría todas sus potencialidades es evidentemente absurda: no es simplemente difícil de formular, o imposible de realizar en la práctica, sino que es incoherente e ininteligible. Esto constituye, tal vez, el golpe más certero y deliberado contra la filosofía clásica occidental, para la que es fundamental la posibilidad, al menos en principio, de hallar soluciones universales y eternas para los problemas de los valores.

Las consecuencias de las doctrinas de Herder no se hicieron sentir de manera inmediata. Pasaba por ser un audaz y original pensador, pero no por un subversor de las asunciones morales comunes. Ni, por supuesto, él pensó que lo fuera. Sus efectos se hicieron sentir plenamente solo cuando el movimiento romántico, con mayor virulencia, trató de derrumbar la autoridad de la razón y del dogma sobre el que descansaba el viejo orden establecido. Las posibilidades de sus explosivas potencialidades no fueron totalmente aprovechadas hasta el surgimiento de los movimientos antirracionalistas modernos —nacionalismo, fascismo, existencialismo, emotivismo...— y las guerras y revoluciones que cada uno de los bandos hizo en nombre de cada una de ellas. Es decir, no sucedió en su propia época, y tal vez, ni siquiera hoy, se hayan exprimido al máximo.

X

Las obras de Herder, como era de esperar, rebosan contradicciones; por un lado «El poder que piensa y opera en mí es en su naturaleza tan eterno como aquel que mantiene unido al sol y a las estrellas... dondequiera que esté y quienquiera que sea, seré lo que soy ahora, una fuerza en medio de un sistema de fuerzas, un ser que habita en el contexto de la inconmensurable

armonía del mundo creado por Dios»^[178]. Cualquier cosa que pueda ser, será. Todas las posibilidades serán realizadas. Herder creía en la plenitud, en la gran cadena del ser, en una naturaleza sin barreras. Influenciado por el naturalismo, por Ritter y por von Haller, ve al hombre como un animal entre animales: el hombre es lo que es porque va explotando lentamente las fuerzas naturales, porque camina erguido, y por la cavidad de su cráneo. Aunque también cree, con Aristóteles y con la Biblia, en tipos naturales y en el acto especial de creación. Cree en una esencia general humana, en un carácter primordial del hombre: es, como enseñó Leibniz en los *Nouveaux Essais*, como la veta de un mármol que solo se puede sacar a relucir por medio de la razón y de la imaginación; los hombres son los Benjamín, los seres «queridos de la vieja naturaleza», la cumbre del proceso creativo. No obstante, también cree que estas esencias humanas toman formas contradictorias. Los tipos difieren y las diferencias son infranqueables. Hace un curioso esfuerzo por reunirlos a través de la idea, rigurosa desde un punto de vista lógico, de la interconexión de todos los entes reales, como el mundo de Spinoza (aunque en el caso de Herder toman la forma de algo más flexible y empírico), unido a la teoría de Leibniz del dinamismo del desarrollo individualizado de los entes^[179]. Existe cierta tensión entre el naturalismo de Herder y su teología, entre su cristianismo y su entusiasta aceptación de los hallazgos de las ciencias naturales; entre, por un lado, su respeto por algunos, cuanto menos, de los logros de los enciclopedistas franceses (quienes crearon unos métodos cuantitativos y precisos y un esquema unificado de conocimiento), y, por otro, su preferencia por el enfoque cualitativo de Goethe y Schelling, y sus seguidores vitalistas. Una vez más, existe contradicción entre su determinismo naturalista, que a veces es muy fuerte, y la idea de que uno puede y debe hacer frente a las fuerzas e impulsos naturales^[180], pues los que no lo hacen son aplastados. Los judíos fueron aplastados por los romanos; su funesto destino se adscribe a fuerzas naturales, aunque se mantiene que pudo ser evitado; así también los romanos fueron dominados por haber sucumbido a los vicios que hubieran podido reprimir con éxito. Herder no era receptivo a los problemas del libre albedrío como lo era, por ejemplo, Kant; había muchas tensiones conflictivas en su mente. Pudo haber creído, como la mayoría de los

deterministas, que los hombres eran libres cuando hacían lo que habían elegido, pero que era de alguna manera ocioso preguntarse si los hombres eran libres para elegir, ya que, obviamente, no lo eran. Sin embargo, sus escritos ofrecen pocas pruebas de que se evadiera del problema optando por esta solución clásica^[181], pero poco satisfactoria. Una vez más, encontramos cabos sueltos referentes a, por un lado, la *Humanität* entendida como un ideal general (que tal vez solo puede ser realizado con plenitud en el otro mundo) y el «Gang Gottes unter die Nationen»^[182] (una expresión y un concepto del que se apropiará más tarde Hegel), y, por otro, sus característicos pluralismo y relativismo a los que acude con más frecuencia. Existe una notoria tensión entre su pasión por la antigua vida tribal de los germanos (real o imaginaria) que concibe como espontánea, creativa y libre, y su reticente admiración por Roma, e incluso más por la Iglesia, con su universalismo, orden y capacidad para la organización racional. Todavía de mayor envergadura es el contraste entre, por un lado, su idea de la continuidad de la desbordante naturaleza (*natura naturans*), una energía única que se manifiesta en el magnetismo y en la electricidad, en las plantas, en los animales y en los hombres, en el lenguaje y en el arte —una continua fuerza viva universal de la que es manifestación cada cosa, cuyas leyes pueden ser descubiertas tanto por medio de las ciencias físicas de su época, como por la biología, la psicología y las disciplinas conocidas como geografía histórica y antropología (impulsada esta última por el propio Herder)—, y, por el otro, el importantísimo papel que atribuyó al indescriptible proceso de auténtica creación, con el consiguiente reconocimiento de la imposibilidad de lograr algo grande y perdurable solamente por la exclusiva aplicación de las técnicas, y lo que ello supone respecto de la imposibilidad de comunicar lo que constituye el núcleo central de aquello que individualiza a los hombres y a las culturas, y les da todo el color, la fuerza y el valor que poseen; algo que únicamente se desvela ante los ojos de la intuición imaginativa, incapaz de ser reducida al método científico para poder ser enseñada o transmitida. Finalmente, insiste en la necesidad de no moralizar, pero al mismo tiempo su obra está plagada de apasionados apóstrofes de los grandes momentos de la existencia humana, de las terribles calamidades que fueron cayendo sobre los

enemigos de la unidad y de la creatividad humanas —los conquistadores manchados de sangre, los despiadados centralizadores, el marchitamiento del espíritu a manos de superficiales sistematizadores de miras estrechas, y, a la cabeza de todos, el odioso Voltaire, con sus ironías mezquinas y carentes de vida, y su falta de comprensión respecto a lo que son verdaderamente los hombres—. Todas las confusiones de su tiempo aparecen abundantemente reflejadas en sus obras en forma no definida, desmadejada, pero siempre sugestiva.

XI

En cierto modo, Herder es un síntoma premonitorio, los albatros que auguran la llegada de la tormenta. La Revolución francesa se basaba en la idea de la existencia de verdades eternas que habían sido otorgadas a la facultad de la razón, de la que todos los hombres estaban dotados. Estaba entregada a la creación o a la restauración de una sociedad estática y armoniosa, fundamentada en principios inalterables; el sueño de una perfección clásica, o, al menos, la mayor aproximación al mismo que pudiera ser factible en la tierra. Predicaba un universalismo pacífico y un humanitarismo racional. Sin embargo, sus consecuencias resaltaron la precariedad de las instituciones humanas, el fenómeno perturbador de un cambio aparentemente irrefrenable, el choque entre valores e ideas irreconciliables, la insuficiencia de las meras fórmulas, la complejidad de los hombres y las sociedades, el poema de la acción, de la destrucción, del heroísmo, de la guerra...; la eficacia de las multitudes y de los grandes hombres, el papel tan importante que juega el azar, la debilidad de la razón ante el poder de las doctrinas defendidas con fanatismo, el carácter imprevisible de los acontecimientos, la parte que tienen en la historia las consecuencias que no responden a una intención previa, la ignorancia acerca de la actividad de las dos terceras partes ocultas del gran iceberg

humano, de la que solo la fracción visible ha sido estudiada por los científicos y tenuta en cuenta por los ideólogos de la gran Revolución.

Lo mismo podría decirse de la revolución rusa. Sus ideales nos resultan demasiado familiares para volver a experimentar con ellos; y también sus resultados sembraron dudas, sean o no justificadas, sobre la efectividad de un tipo de democracia por la que habían abogado los liberales y radicales en el siglo XIX; sobre la habilidad de los hombres racionales para prever y controlar las fuerzas irracionales; sobre la revolución como instrumento para el desarrollo de la libertad, de una cultura más extendida y de la justicia social. La forzosa toma de conciencia de los hombres en cuanto a la efectividad de las conspiraciones llevadas a cabo por grupos organizados; la irracionalidad de las masas; la debilidad de las instituciones democráticas y liberales en el mundo occidental; la fuerza de las pasiones nacionalistas. Así como Durkheim, Pareto y Freud tomaron partido respecto a la Revolución rusa —con sus ideas sobre el uso acrítico de términos generales como democracia y libertad, y sus teorías sobre la interrelación entre los factores racionales e irracionales para la creación de la cohesión social y de la desintegración ideas que han ejercido una profunda influencia sobre el pensamiento y la acción en nuestros días—, de igual manera Herder tomó partido respecto a los acontecimientos de 1789. El anhelo de fraternidad y de autoexpresión, y la desconfianza en la capacidad de la razón para determinar valores, dominó el siglo XIX e incluso nuestro propio siglo. Herder vivió hasta 1803. No intentó extraer los principios morales implícitos en sus propias doctrinas en relación con el destino de Alemania o Europa, como Saint-Simon, Hegel y Maistre han intentado hacer, cada uno a su modo, quizás porque murió cuando apenas había entrado el siglo. De cualquier modo, en mayor grado que cualquiera de sus contemporáneos, sintió inseguridad respecto a los elementos de fe que fundamentaban la Ilustración, que tantos seguidores tenía en su época, aun a pesar de que la aceptaba en parte. En este sentido, quienes piensan en Herder como un filósofo dotado de actitudes especiales —ya hemos comentado que a veces era considerado mago y modelo del *Fausto* de Goethe^[183]— no iban descaminados.

Traducción de Carmen González del Tejo

ESCRITORES RUSOS

El erizo y el zorro

La extraña combinación del cerebro
de un químico inglés con el alma de
un budista hindú.

E. M. DE VOGÜÉ.

I

Entre los fragmentos del poeta griego Arquíloco hay un verso que dice: «El zorro sabe muchas cosas, pero el erizo sabe una gran cosa^[1]». Los estudiosos han diferido acerca de la interpretación de estas oscuras palabras, que acaso no signifiquen más que el zorro, con toda su astucia, es derrotado por la defensa única del erizo. Pero también puede darse a las palabras un sentido figurado, en que establecen una de las diferencias más profundas que dividen a los escritores y pensadores y, posiblemente, a los seres humanos en general. Y es que existe una enorme brecha entre aquellos que, por un lado, lo relacionan todo a una sola visión central, un sistema más o menos coherente o expresado, de acuerdo con el cual comprenden, piensan y sienten; un solo principio organizador, en función del cual cobra significado todo lo que ellos son y dicen; y, por la otra parte, aquellos que persiguen muchos fines, a menudo no relacionados y aun contradictorios, conectados, si acaso, de algún modo *de facto*, por alguna causa psicológica o fisiológica, no vinculados por algún principio moral o estético; estos últimos llevan vidas, efectúan acciones y sostienen ideas que son centrífugas, no centrípetas; sus pensamientos son esparcidos o difusos, pasan de un nivel a otro y captan la esencia de una gran variedad de experiencias y de objetos por lo que son en sí mismos, sin intentar, consciente o inconscientemente, hacerles embonar o excluirlos de alguna

visión interna unitaria, invariable, omnipresente, a veces contradictoria e incompleta, a veces fanática. El primer tipo de personalidad intelectual y artística es el de los erizos, el segundo el de los zorros, y sin insistir en una clasificación rígida podemos decir, sin gran temor de contradicción, que en este sentido Dante pertenece a la primera categoría, y Shakespeare a la segunda; Platón, Lucrecio, Pascal, Hegel, Dostoievski, Nietzsche, Ibsen y Proust son erizos, en varios grados; Herodoto, Aristóteles, Montaigne, Erasmo, Moliere, Goethe, Pushkin, Balzac y Joyce son zorros.

Desde luego, como todas las clasificaciones hipersencillas de esta clase, si se exagera la dicotomía se vuelve artificial, académica y, finalmente, absurda. Pero si no es una ayuda a la crítica seria, tampoco se la debe rechazar como simplemente superficial o frívola; cual todas las distinciones que envuelven cierto grado de verdad, ofrece una atalaya desde la cual observar y comparar, y un punto de partida a la investigación verdadera. Así, no tenemos duda respecto a la violencia del contraste entre Pushkin y Dostoievski; y el célebre discurso de Dostoievski acerca de Pushkin, con toda su elocuencia y profundidad de pensamiento, raras veces habrá sido considerado por un lector perspicaz como un rayo de luz sobre el genio de Pushkin sino, antes bien, sobre el genio del propio Dostoievski, precisamente porque, de modo un tanto perverso, representa a Pushkin —un archizorro, el más grande del siglo XIX— como si fuera similar a Dostoievski, quien es indudablemente un erizo, y así transforma (de hecho deforma) a Pushkin en un dedicado profeta, portador de un solo mensaje universal, que en realidad era el centro del universo del propio Dostoievski, pero sumamente alejado de las muchas y variadas provincias del proteico genio de Pushkin. En rigor, no sería absurdo decir que toda la literatura rusa queda entre estas dos gigantescas figuras: en un polo Pushkin, en el otro Dostoievski, y que las características de otros escritores rusos hasta cierto punto pueden ser determinadas (por los que encuentren útil o agradable plantear ese tipo de problemas) en relación con estos grandes polos opuestos. Preguntar de Gógol, Turguénev, Chéjov o Block en qué relación se encuentran con Pushkin y con Dostoievski conducirá —o por lo menos ya ha conducido— a una crítica fructífera y reveladora. Pero cuando llegamos al conde Lev Nikolaevich Tolstoi y planteamos la cuestión con

respecto a él, si preguntamos si pertenece a la primera o a la segunda categoría, si es un monista o un pluralista, si su visión es de uno o de muchos, si es de una sola sustancia o es un compuesto de elementos heterogéneos, no encontramos una respuesta clara o inmediata. Por alguna razón, la pregunta no parece apropiada; parece engendrar más oscuridad de la que disipa. Y sin embargo, no es falta de información la que nos hace detenernos: Tolstoi nos ha contado más acerca de sí mismo y de sus opiniones y actitudes que ningún otro escritor ruso, casi más que ningún otro escritor europeo; y su arte no puede ser llamado oscuro en ningún sentido normal; su universo no contiene rincones sombríos, sus relatos están iluminados por la luz del día; los ha explicado y se ha explicado a sí mismo, se ha extendido acerca de ellos y de los métodos con que los ha construido, más detalladamente y con mayor fuerza, lucidez y penetración que ningún otro escritor. ¿Es un erizo o un zorro? ¿Qué debemos decir? ¿Por qué es la respuesta tan difícil de encontrar? ¿Se parece a Shakespeare o a Pushkin más que a Dante o a Dostoievski? ¿O es totalmente distinto de unos y otros, y por tanto la pregunta, por absurda, no tiene respuesta? ¿Cuál es el obstáculo misterioso con que tropieza nuestra investigación?

No me propongo formular en este ensayo una respuesta a esta pregunta, pues ello requeriría nada menos que un examen crítico de todo el arte y el pensamiento de Tolstoi. Me limitaré a indicar que la dificultad puede deberse, al menos en parte, al hecho de que el propio Tolstoi tenía conciencia del problema, e hizo todo lo que pudo por falsear la respuesta. La hipótesis que quiero presentar es que Tolstoi era, por naturaleza, un zorro, pero creía ser un erizo; que sus talentos y su obra son una cosa, y sus creencias (y en consecuencia su interpretación de su propia obra) son otra; y que, por tanto, sus ideales le condujeron, y a todos aquellos a quienes engañó su genio para la persuasión, a una sistemática interpretación errónea de lo que él y otros estaban haciendo o debían estar haciendo. Nadie puede quejarse de que Tolstoi haya dejado a sus lectores con alguna duda acerca de lo que pensaba sobre esto; sus opiniones sobre el tema imbuén todos sus escritos discursivos: diarios, *obiter dicta* registrados, ensayos y relatos autobiográficos, notas sociales y religiosas, crítica literaria, cartas a corresponsales privados y públicos. Mas el conflicto entre lo que era y lo

que creía no aparece con más claridad en ninguna otra parte que en su visión de la historia, a la que dedicó algunas de sus páginas más brillantes y paradójicas. Este ensayo es un intento de analizar sus doctrinas históricas y de considerar tanto sus motivos para sostener las opiniones que sostiene, cuanto algunas de sus fuerzas probables. En suma, es un intento de tomar la actitud de Tolstoi ante la historia tan seriamente como él mismo quería que la tomaran sus lectores, aunque por una razón un tanto diferente: por la luz que arroja sobre un solo hombre de genio, y no sobre el destino de toda la humanidad.

II

La filosofía tolstoiana de la historia no ha recibido, en general, la atención que merece, ya como visión intrínsecamente interesante, ya como aparición en la historia de las ideas, o aun como elemento del desarrollo del propio Tolstoi^[2]. Los que ven a Tolstoi fundamentalmente como novelista, a veces han considerado los pasajes históricos y filosóficos dispersos por *La guerra y la paz* como perversas interrupciones del relato, cómo muestras de una lamentable tendencia a la digresión inoportuna, característica de este escritor, grande pero excesivamente obstinado, de una metafísica tendenciosa y barata, con poco o ningún interés intrínseco, profundamente inartística y absolutamente ajena al propósito y la estructura de la obra de arte en conjunto. Turguénev, a quien no atraían el arte ni la personalidad de Tolstoi, aunque en años posteriores generosamente reconoció su genio de escritor, encabezó el ataque. En unas cartas a Pavel Annenkov^[3], Turguénev habla del «charlatanismo» de Tolstoi, llama «grotescas» a sus disquisiciones históricas, las tilda de «trucos» para deslumbrar a los incautos, introducidos por un «autodidacto» en su obra, como lamentable sustituto del conocimiento auténtico. Se apresura a añadir que Tolstoi, desde luego, compensa esto con su maravilloso genio artístico; pero luego lo acusa de

inventar «un sistema que parece resolverlo todo muy simplemente; como, por ejemplo, el fatalismo histórico; monta su caballito de batalla y ¡adelante! Solo al tocar tierra recobra, Anteo, su fuerza^[4]». Y la misma nota suena en la célebre y conmovedora invocación enviada por Turguénev desde su lecho de muerte a su viejo amigo y rival, pidiéndole que se despoje de su manto de profeta y vuelva a su verdadera vocación, la del «gran escritor de la patria rusa^[5]». Flaubert, pese a sus «gritos de admiración» ante algunos pasajes de *La guerra y la paz*, queda igualmente horrorizado; «*il se rápete et il philosophe*^[6]», escribe en una carta a Turguénev, que le había enviado la versión francesa de la obra maestra, entonces casi desconocida fuera de Rusia. En la misma vena, el íntimo amigo y corresponsal de Belinsky, el comerciante en té y medio filósofo Vasily Botkin, que estaba bien dispuesto hacia Tolstoi, escribe al poeta Alfanasy Fet:

«Los especialistas literarios... dicen que el elemento intelectual de la novela es muy débil, la filosofía de la historia trivial y superficial, que negar la influencia decisiva de las personalidades individuales sobre los acontecimientos no es más que una sutileza mística, pero aparte de esto, el talento artístico del autor está fuera de duda... anoche ofrecí una cena, y Tyutchev estuvo aquí, y yo solo estoy repitiendo lo que dijeron todos^[7]».

Historiadores de la época y especialistas militares, al menos uno de los cuales había luchado en 1812^[8] se quejaron, indignados, de inexactitudes de hecho; y desde entonces se han aducido pruebas condenatorias de falsificación de detalles históricos por el autor de *La guerra y la paz*^[9], cometida al parecer deliberadamente y con pleno conocimiento de las fuentes originales y de la ausencia de contrapruebas; se puede decir que son falsificaciones perpetradas no tanto en interés de un propósito artístico cuanto de uno «ideológico».

Este consenso de la crítica histórica y la estética parece haber fijado el tono de casi todas las evaluaciones posteriores del contenido «ideológico» de *La guerra y la paz*. Shelgunov por lo menos la honró con un ataque directo por su quietismo social, al que llamó «filosofía del pantano»; otros, en su mayoría o bien la pasaron por alto cortésmente o la trataron como una aberración característica, que atribuyeron a una combinación de la conocida

tendencia rusa a predicar (arruinando así las obras de arte) con el inexperto entusiasmo por las ideas generales, característico de los intelectuales jóvenes de los países alejados de los centros de civilización. «Tenemos la suerte de que el autor sea mejor artista que pensador», dijo el crítico Dmitri Ajsharumov^[10], y durante más de tres cuartos de siglo esta idea ha encontrado eco en la mayoría de los críticos de Tolstoi, rusos o extranjeros, prerrevolucionarios o soviéticos, «reaccionarios» o «progresistas», por la mayoría de quienes lo consideran básicamente como escritor y artista, y de quienes ven en él a un profeta y un maestro, o un mártir, o una influencia social, o un «caso» sociológico o psicológico. La teoría tolstoiana de la historia tiene tan poco interés para Vogüé y Merejovsky como para Stefan Zweig y Percy Lubbock o para Biryukov y E. J. Simmons, por no hablar siquiera de hombres menores. Los historiadores del pensamiento ruso^[11] suelen llamar «fatalismo» a este aspecto de Tolstoi, y luego pasan a las teorías históricas, más interesantes de Leontiev o Danilevsky. Los críticos dotados de más cautela o humildad no llegan hasta esto, pero tratan esa filosofía con un respeto incómodo; hasta Derrick León, que trata las opiniones de Tolstoi por esta época con más cuidado que la mayoría de sus biógrafos, después de hacer una minuciosa enumeración de las reflexiones de Tolstoi sobre las fuerzas que dominan la historia, particularmente de la segunda sección del extenso epílogo que sigue al fin de la parte narrativa de *La guerra y la paz*, imita a Aylmer Maude al no hacer ningún intento de evaluar la teoría o de relacionarla con el resto de la vida o el pensamiento de Tolstoi; y aun esto ya es excepcional^[12]. Asimismo, los que se interesan primordialmente por Tolstoi como profeta y maestro se concentran en sus últimas doctrinas, sostenidas después de su conversión, cuando ya había dejado de considerarse básicamente como escritor y se había establecido como venerado maestro de la humanidad, al que la gente acudía a ver en peregrinaciones. Se suele dividir la vida de Tolstoi en dos partes; primero viene el autor de inmortales obras maestras, después el profeta de la regeneración personal y social; primero el aristócrata escritor, el difícil inabordable y un tanto perturbado novelista de genio; luego, el sabio —dogmático, petulante, exagerado, pero de vasta influencia, sobre todo en su propia patria—, institución mundial de importancia incomparable. De vez

en cuanto se hace intentos de encontrar las raíces de su último período en su primera fase, a la que se atribuye toda clase de presentimientos de su posterior vida de renuencia de sí mismo; este período último es el que se considera importante; hay estudios filosóficos, teológicos, éticos, psicológicos, políticos y económicos del «último» Tolstoi en todos sus aspectos.

Y sin embargo, es claro que aquí hay una paradoja. El interés de Tolstoi en la historia y en el problema de la verdad histórica fue apasionado, casi obsesivo, desde antes de escribir *La guerra y la paz*. Nadie que lea sus diarios y sus cartas, en realidad, la propia novela, puede dudar de que el autor mismo consideraba este problema como el meollo de toda la cuestión, el asunto central a cuyo alrededor gira la obra. «Charlatanismo», «superficialidad», «flaqueza intelectual»; seguramente, Tolstoi es el último escritor a quien parecen aplicables estos epítetos; parcialidad, perversión, arrogancia, quizás; engaño de sí mismo, exageración, posiblemente; inadaptación moral o espiritual: de esto tenía más conciencia que sus propios enemigos; pero pobreza del intelecto, falta de poder crítico, tendencia a la vacuidad, a depender de alguna doctrina patentemente absurda y superficial en detrimento de la descripción realista o el análisis de la vida, apasionamiento por alguna teoría de moda que un Botkin o un Fet fácilmente pueden poner en evidencia, pero no, ¡ay! un Tolstoi... estos cargos parecen grotescamente inverosímiles. Nadie en su sano juicio, al menos durante este siglo, soñaría siquiera con negar a Tolstoi potencia intelectual, su pasmosa capacidad de penetrar todo disfraz convencional, ese corrosivo escepticismo en virtud del cual el príncipe Vyazemsky inventó el extraño término ruso «netovshchina^[13]» («negativismo»), temprana versión de ese nihilismo que después Vogüé y Albert Sorey habían de atribuirle. No hay duda de que algo falta aquí: el rechazo tolstoiano, violentamente ahistórico, o en rigor antihistórico, de todos los esfuerzos por explicar o justificar los actos o el carácter del hombre en función de un desarrollo social o individual, o «raíces» en el pasado; y esto, junto a un absorto y perenne interés en la historia, condujo a unos resultados artísticos y filosóficos que habían de provocar tan extraños

comentarios peyorativos en críticos ordinariamente serenos y comprensivos; no hay duda de que aquí hay algo digno de atención.

III

La afición de Tolstoi a la historia comenzó desde su juventud. Tal parece que no surgió de un interés en el pasado como tal, sino del deseo de penetrar en las causas primeras, de comprender cómo y por qué las cosas suceden como suceden y no de otra manera, de un descontento de las habituales explicaciones que no explican sino que producen insatisfacción, de una tendencia a dudar y a colocar bajo sospecha y, en caso dado, a rechazar todo lo que no respondía íntegramente a una pregunta, a ir a la raíz de toda cuestión, a cualquier costo. Esta siguió siendo la actitud de Tolstoi durante toda su vida, y difícil sería considerarla como síntoma de «superchería» o de «superficialidad». Y con esto iba un incurable amor a lo concreto, lo empírico, lo verificable, y una desconfianza instintiva de lo abstracto, lo impalpable, lo sobrenatural; en suma, una temprana tendencia al enfoque científico y positivista, hostil al romanticismo, a las formulaciones abstractas, a la metafísica. Siempre y en toda situación buscó los hechos «palpables», lo que podía captar y verificar un intelecto normal, no corrompido por intrincadas teorías ajenas a las realidades tangibles, o por misterios ultramundanos y teológicos, poéticos o metafísicos por igual. Le atormentaban los problemas últimos que se plantean a los jóvenes de cada generación: acerca del bien y del mal, del origen y el propósito del universo y de sus moradores, y las causas de todo lo que ocurre; pero las respuestas que le dieron los teólogos y los metafísicos le parecieron absurdas, así fuese por las palabras en que se formulaban, palabras que no mostraban una referencia clara con ese mundo cotidiano del sentido común ordinario al que él se aferraba obstinadamente como único verdadero, desde antes de tomar clara conciencia de lo que estaba haciendo. La historia, solo la historia, la suma de los acontecimientos concretos en el tiempo y en el

espacio, la suma de la experiencia real de los hombres y las mujeres reales en su relación recíproca y con un medio físico real, tridimensional, experimentado empíricamente: solo esto contenía la verdad, el material con que podían construirse las respuestas genuinas, respuestas que para captarlas no requerían sentidos o facultades especiales que no poseyeran los seres humanos normales.

Este era, desde luego, el espíritu de la investigación empírica que había animado a los grandes antiteólogos y antimetafísicos del siglo XVIII; el realismo de Tolstoi y su renuencia a dejarse guiar por sombras hizo de él su discípulo natural, desde antes de haber oído de sus doctrinas. Como *monsieur Jourdain*, habló en prosa antes de conocerla, y siguió siendo enemigo del transcendentalismo, del principio al fin de su vida. Creció durante el apogeo de la filosofía hegeliana, que pretendía explicarlo todo en función del desarrollo histórico, pero que concebía este proceso, a la postre, como inasequible a los métodos de la investigación empírica. No hay duda de que el historicismo de su tiempo influyó sobre el joven Tolstoi, como sobre todas las personas inquietas de su tiempo; pero intuitivamente rechazó el contenido metafísico, y en una de sus cartas tildó los escritos de Hegel de jerga ininteligible salpicada de trivialidades. Tan solo la historia —la suma de los datos descubribles empíricamente— guardaba la clave del misterio de por qué lo que ocurría ocurría así y no de otra manera; y por consiguiente solo la historia podía arrojar luz sobre los problemas éticos fundamentales que lo obsesionaban como a todos los demás pensadores rusos del siglo XIX. ¿Qué hacer? ¿Cómo vivir? ¿Por qué estamos aquí? ¿Qué debemos ser y hacer?

El estudio de las conexiones históricas y la exigencia de respuestas empíricas a estas *proklyatye voprosy*^[14] se fundieron en uno solo en el cerebro de Tolstoi, como vivamente lo muestran sus primeros diarios y cartas.

En sus primeros diarios encontramos referencias a sus intentos de comparar las *Nakaz*^[15] de Catalina la Grande con los pasajes de Montesquieu sobre los que ella afirmaba haberlas basado^[16]. Leyó a Hume y a Thiers^[17] así como a Rousseau, a Sterne y a Dickens^[18]. Le obsesionó la idea de que los principios filosóficos solo pueden comprenderse en su

expresión concreta en la historia^[19]. «Escribir la historia auténtica de la Europa de hoy: he ahí una meta para toda una vida^[20]». Y asimismo: «Las hojas de un árbol nos deleitan más que las raíces»^[21], con la implicación de que esta era, no obstante, una visión superficial del mundo. Pero al lado de esto encontramos el comienzo de un agudo sentido de desengaño, la sensación de que la historia tal como la escriben los historiadores tiene pretensiones a las que no tiene derecho, porque —como la filosofía metafísica— pretende ser algo que no es, a saber, una ciencia capaz de llegar a conclusiones seguras. Como los hombres no pueden resolver los problemas filosóficos mediante los principios de la razón, intentan hacerlo mediante la historia, pero la historia es «una de las ciencias más atrasadas, una ciencia que ha perdido su dirección propia»^[22]. La razón de esto es que la historia no resolverá —porque no puede— los grandes problemas que han atormentado a los hombres de cada generación. En la búsqueda de la respuesta a estas preguntas, los hombres han acumulado un conocimiento de los hechos, al sucederse unos a otros en el tiempo; pero esto no es más que un subproducto, una especie de «asunto lateral», que —y esto es un error— se estudia como un fin en sí mismo. Y, asimismo «la historia nunca revelará qué conexiones existen, y en qué ocasiones, entre la ciencia, el arte y la moral, entre el bien y el mal, entre la religión y las virtudes cívicas... Lo que sí nos dirá (y eso erróneamente) es de dónde salieron los hunos, cuándo vivieron, quién echó las bases de su poder, etc.». Y según su amigo Nazariev, Tolstoi le dijo en el invierno de 1846: «La historia no es más que una colección de fábulas y de bagatelas inútiles, atiborrada con una masa de cifras y de nombres propios innecesarios. La muerte de Igor, la serpiente que mordió a Oleg... ¿qué es todo esto sino habladurías de comadres? ¿A quién le interesa saber que el segundo matrimonio de Iván, con la hija de Temayuk, se efectuó el 21 de agosto de 1562, mientras que el cuarto, con Ana Alekseevna Koltovskaya, se llevó a cabo en 1572...?»^[23].

La historia no revela las causas; tan solo presenta una escueta sucesión de acontecimientos no explicados. «A todo se le mete, por la fuerza, en el molde común inventado por los historiadores; el zar Iván el Terrible, de quien el profesor Ivanov está hablando en este momento, después de 1560 se transforma súbitamente, de un hombre sabio y virtuoso en un tirano

enloquecido y cruel. ¿Cómo? ¿Por qué? No se debe ni aun preguntar...»^[24]. Y medio siglo después, en 1908, declara a Gusev: «La historia sería algo excelente si solo fuera verdad»^[25]. La proposición de que la historia puede (y debe) volverse científica es un lugar común del siglo XIX; pero no es grande el número de los que interpretaron el término «ciencia» como «ciencia natural» y luego preguntaron si la historia podía transformarse en una ciencia en este sentido específico. La política más intransigente fue la de Augusto Comte, quien siguiendo a su maestro Saint-Simon trató de convertir la historia en sociología, con fantásticas consecuencias que no tenemos que enumerar aquí. Karl Marx fue, quizás de todos los pensadores, el que más en serio tomó su programa, e hizo el intento más valeroso, aunque uno de los menos logrados, por descubrir las leyes generales que gobiernan la evolución histórica, concebida según la entonces seductora comparación con la biología y la anatomía, tan triunfalmente transformadas por las nuevas teorías evolucionistas de Darwin. Como Marx (de quien al parecer no sabía nada por la época de la creación de *La guerra y la paz*), Tolstoi, vio claramente que si la historia era una ciencia, había de ser posible descubrir y formular un conjunto de indiscutibles leyes históricas que, aunadas a los datos de la observación empírica, harían la predicción del futuro (y la «retrodicción» del pasado) tan precisa como se había vuelto, por ejemplo, en la geología o la astronomía. Pero, más claramente que Marx y sus seguidores, vio que esto en realidad no se había logrado, y así lo dijo con su habitual sinceridad y dogmatismo; reforzó su tesis con argumentos escogidos para mostrar que la perspectiva de alcanzar esta meta era inexistente, y remató el asunto observando que la realización de esta esperanza científica pondría fin a la vida humana tal como todos la conocemos: «Si permitimos que la vida humana sea regida por la razón, aniquilaremos toda posibilidad de vida» [es decir, de vida como actividad espontánea, que implica una conciencia del libre albedrío]^[26].

Pero lo que oprimía a Tolstoi no solo era la naturaleza «acientífica» de la historia (que, por muy minuciosa que fuera la técnica de la investigación histórica, no podrían descubrirse leyes fidedignas de la índole requerida aun por las más atrasadas ciencias naturales), sino el pensamiento de que no podría justificar ante sí mismo la selección aparentemente arbitraria del

material, y la no menos arbitraria asignación de importancia a que parecían condenados todos los escritos históricos. Tolstoi se queja de que, siendo tantos los factores que determinan la vida de la humanidad, los historiadores seleccionan entre ellos tan solo un aspecto, como el político o el económico, y lo presentan como el decisivo, como la causa eficiente del cambio social; pero entonces, ¿qué pasa con la religión, con los factores «espirituales» y con los muchos otros aspectos —multiplicidad literalmente incontable— que intervienen en todos los acontecimientos? ¿Cómo evitar la conclusión de que las historias existentes representan lo que Tolstoi declara que es «quizás solo 0,001 por ciento de los elementos que en realidad constituyen la verdadera historia de los pueblos»? La historia, como habitualmente se escribe, suele representar los acontecimientos «políticos» —públicos— como los más importantes, mientras que los hechos espirituales —«internos»— quedan casi totalmente olvidados; sin embargo, *prima facie* son estos —los hechos «internos»— los más reales, la experiencia más inmediata de los seres humanos; ellos y solo ellos son de lo que, en último análisis, está hecha la vida; por ende, los rutinarios historiadores de la política están desbarrando.

Durante el decenio de 1850, Tolstoi estuvo obsesionado por el deseo de escribir una novela histórica, y uno de sus objetivos principales era contrastar la «real» textura de la vida, tanto de individuos como de comunidades, con el cuadro «irreal» presentado por los historiadores. Una y otra vez en las páginas de *La guerra y la paz* encontramos una aguda yuxtaposición de la «realidad» —lo que «realmente ocurrió»— con el medio deformante a través del cual será presentada después en los relatos oficiales entregados al público y, en rigor, rememorada por los actores mismos, pues sus recuerdos originales habrán sido ya retocados por su propia traidora mentalidad (inevitablemente traidora porque automáticamente racionaliza y formaliza). Tolstoi coloca una y otra vez a los héroes de *La guerra y la paz* en situaciones en que esto es particularmente claro.

En la batalla de Austerlitz, Nicolay Rostov ve al príncipe Bagration, el gran soldado, que se dirige con su escolta al poblado de schöngrabern, hacia el cual está avanzado el enemigo; ni él ni su estado mayor, ni los oficiales

que al galope le llevan mensajes, ni nadie más, sabe ni puede saber exactamente qué está ocurriendo, ni dónde, ni por qué, y el caos de la batalla no se despeja en manera alguna, ni de hecho ni en la mente de los oficiales rusos, por la aparición de Bagration. No obstante, su llegada levanta el ánimo de sus subordinados. El valor de Bagration, su calma, su sola presencia, crean un engaño cuya primera víctima es él mismo; a saber, que lo que ocurre está relacionado de algún modo con *su* capacidad, con *sus* planes, que es *su* autoridad la que, de alguna manera, está dirigiendo el curso de la batalla; y esto, a su vez, tiene un marcado efecto sobre la moral de todos los que lo rodean. Los despachos que serán escritos a su debido tiempo atribuirán, inevitablemente, todo hecho y acontecimiento del bando ruso a Bagration y sus disposiciones; el crédito o el descrédito, la victoria o la derrota serán suyos, aun cuando es claro para todos que tendrá menos que ver con la dirección y el resultado de la batalla que los humildes y anónimos soldados que, al menos, se encargan de la verdadera lucha; es decir, disparan, hieren, matan, avanzan, retroceden y demás.

También el príncipe Andrey ve esto, con la mayor claridad en Borodino, donde es herido mortalmente. Antes empieza a comprender la realidad, durante el período en que está esforzándose por conocer a las personas «importantes» que parecen estar decidiendo los destinos de Rusia; entonces, gradualmente, va convenciéndose de que el consejero principal de Alejandro, el célebre reformador Speransky, y sus amigos, y en realidad el propio Alejandro, se están engañando sistemáticamente al suponer que sus actividades, sus palabras, memorandos, recetas, resoluciones, leyes, etc., son los factores principales que causan el cambio histórico y determinan los destinos de hombres y naciones, cuando en realidad no han hecho más que arar ceremoniosamente en el mar. Y así llega Tolstoi a una de sus célebres paradojas: cuanto más alto están los militares o los estadistas en la pirámide de la autoridad, más lejos están de la base, que consiste en los hombres y mujeres ordinarios cuyas vidas son la auténtica materia de la historia; y, por consiguiente, pese a toda su autoridad teórica, menor es el efecto de las palabras y las acciones de tan remotos personajes sobre la historia.

En un pasaje famoso que trata de la situación de Moscú en 1812, observa Tolstoi que, por las heroicas realizaciones de Rusia después del

incendio de Moscú, podría suponerse que sus habitantes estaban enteramente dedicados a actos de sacrificio propio —salvar el país, o lamentar su destrucción—, al heroísmo, el martirio, la desesperación, etc., pero que en realidad no ocurrió así. A la gente le movían sus intereses personales. Quienes llevaron adelante sus asuntos ordinarios sin sentir emociones heroicas ni considerarse actores en el iluminado escenario de la historia fueron los más útiles a su país y a su comunidad, mientras que quienes intentaron captar el curso general de los acontecimientos y desearon tomar parte en la historia, los que hicieron actos de increíble abnegación o heroísmo y participaron en los grandes sucesos, fueron los menos útiles^[27]. Los peores de todos, a los ojos de Tolstoi, fueron esos infatigables charlatanes que se acusaron unos a otros de la clase de sucedidos «de los que en realidad nadie podía ser responsable». Y esto porque «el mandato de no probar el fruto del árbol del conocimiento no está escrito en ninguna parte más claramente que en el curso de la historia. Solo la actividad inconsciente da frutos, y el individuo que desempeña una parte en los hechos históricos nunca comprende su significado. Si trata de comprenderlos, es castigado con la esterilidad»^[28], Tratar de «comprender» algo por medios racionales es asegurarse el fracaso. Pierre Bezukhov vagabundea «perdido» por el campo de batalla de Borodino, en busca de algo que imagina como una especie de pieza realista, una batalla como las que describen historiadores o pintores. Pero solo encuentra la ordinaria confusión de unos seres humanos que, de distintos modos, atienden a esta o aquella necesidad^[29]. Eso, por lo menos, es concreto, no contaminado por teorías y abstracciones; y por ello Pierre está más cerca de la verdad del curso de los hechos —al menos tal como los ven los hombres— que quienes creen que los acontecimientos obedecen a un conjunto descubrible de leyes o reglas. Pierre solo ve una sucesión de «accidentes» cuyos orígenes y consecuencias son, en general, indescubribles e impredecibles; tan solo grupos de hechos flojamente unidos formando pautas, en continuo cambio, sin seguir ningún orden perceptible. Toda pretensión de descubrir pautas reductibles a fórmulas «científicas» tiene que ser mendaz.

Tolstoi reserva sus burlas más quemantes, su ironía más corrosiva a aquellos que se presentan como especialistas en dirigir los asuntos

humanos, en este caso los teorizantes militares occidentales, como cierto general Pfuel o los generales Bennigsen y Paulucci, que aparecen diciendo, todos ellos, necesidades iguales en el consejo de Drissa, ya sea que defiendan o que se opongan a determinada teoría estratégica o táctica; estos hombres tienen que ser impostores, ya que ninguna teoría puede captar la variedad inmensa del comportamiento humano, la vasta multiplicidad de minúsculas causas y efectos indescubribles que forman ese entrelaje de hombres y naturaleza que la historia pretende registrar. Los que afirman ser capaces de constreñir esta infinita multiplicidad dentro de sus leyes «científicas» tienen que ser o bien deliberados charlatanes, o bien ciegos que pretenden guiar a otros ciegos. El juicio más severo es, en consecuencia, el del teórico por excelencia, el gran Napoleón, que actúa sobre el supuesto (y ha hipnotizado a otros a creerlo) de que él comprende y domina los acontecimientos mediante su intelecto superior, o por relámpagos de intuición, o porque de algún modo logra resolver correctamente los problemas que plantea la historia. Y cuanto mayor la pretensión, mayor la mentira: por consiguiente, Napoleón es el más lastimoso, el más despreciable de todos los actores de la gran tragedia.

Este es, por tanto, el gran engaño que Tolstoi se propone revelar: que los individuos, por sus propios recursos, pueden comprender y gobernar el curso de los acontecimientos. Quienes creen esto resultan estar terriblemente errados. Y al lado de estos rostros públicos —estos hombres vacíos, semiengañados, semiconscientes de su falsedad, que hablan y escriben sin orden ni concierto, incesantemente, para cubrir las apariencias y no tener que enfrentarse a la verdad desnuda—, al lado de toda esta elaborada maquinaria destinada a cubrir el espectáculo de la impotencia, el extravío y la ceguera, se halla el mundo real, la corriente de la vida que los hombres comprenden, el atender a los detalles ordinarios de la existencia diaria. Cuando Tolstoi contrasta esta vida real —la experiencia auténtica, «viva» de los hombres— con la vista panorámica conjurada por los historiadores, para él no hay duda de qué es lo real y qué es una ficción, coherente, a veces elegantemente concebida, pero siempre ficción. Aunque radicalmente distinto de Virginia Woolf en casi todo aspecto, Tolstoi quizás fue el primero en proponer la célebre acusación que ella, medio siglo

después, hizo contra los profetas públicos de su propia generación, Shaw y Wells y Arnold Bennett, ciegos materialistas que no empezaron siquiera a entender aquello en que realmente consiste la vida, que tomaron sus accidentes exteriores, los aspectos baladíes que se hallan fuera del alma individual —las llamadas realidades sociales, económicas y políticas— por aquello que es lo único genuino, la experiencia individual, la relación específica de los hombres entre sí, los colores, aromas, sabores, sonidos y movimientos, los celos, amores, odios, pasiones, los raros chispazos de auténtica visión, los momentos de cambio, la ordinaria sucesión cotidiana de datos privados que constituyen todo lo que existe, que es la realidad.

Entonces, ¿cuál es la misión del historiador? ¿Describir los datos últimos de la experiencia subjetiva, las vidas personales vividas por los hombres, «las ideas, el conocimiento, la poesía, la música, el amor, la amistad, los odios, las pasiones» de que, para Tolstoi, se compone la vida «real»? ¿Eso y nada más? A esto fue a lo que Turguénev estuvo llamando constantemente a Tolstoi; a él y a todos los escritores, pero a él en particular, porque allí estaba su verdadero genio, su destino de gran escritor ruso; Tolstoi rechazó la propuesta con violenta indignación aún durante su edad mediana, antes de su fase religiosa final; pues eso no sería dar respuesta a la pregunta de lo que es, y cómo y por qué llega a ser y luego pasa, sino dar la espalda a todo ello y acallar el propio deseo de descubrir cómo viven los hombres en sociedad, y cómo se ven afectados unos por otros y por su medio, y con qué fin. Esta clase de purismo artístico —predicado en su momento por Flaubert—, este tipo de preocupación por el análisis y la descripción de la experiencia y las relaciones y los problemas y las vidas interiores de personas (después defendido y practicado por Gide y por los escritores sobre los que él influyó, tanto en Francia como en Inglaterra) le pareció a Tolstoi trivial y falso. No dudaba de su superlativa capacidad para este mismísimo arte, y precisamente por él era admirado; mas lo condenó rotundamente.

En una carta escrita mientras estaba trabajando en *La guerra y la paz*, dijo con amargura que no tenía duda de que lo que más le gustaba al público eran sus escenas de la vida social y personal, sus damas y sus caballeros con sus mezquinas intrigas y divertidas conversaciones, y sus

pequeñas idiosincrasias, tan maravillosamente descritos^[30]. Pero estas son triviales «flores» de la vida, no sus «raíces». El propósito de Tolstoi es descubrir la verdad, y por tanto debe saber en qué consiste la historia, y recrear solo eso. La historia claramente no es una ciencia y la sociología, que sostiene que sí lo es, no pasa de un timo; no se han descubierto auténticas leyes de la historia, y los conceptos de uso corriente —«causa», «accidente», «genio»— no explican nada; son simples velos de la ignorancia. ¿Por qué ocurren como ocurren los acontecimientos cuya totalidad llamamos historia? Algunos historiadores atribuyen estos hechos a los actos de los individuos, pero esta no es una respuesta, pues no explica cómo estos actos «causan» los acontecimientos que supuestamente «causan» u «originan».

Hay un pasaje de despiadada ironía en que Tolstoi parodia los textos de historia de su tiempo, tan típico de él que vale la pena reproducirlo completo^[31].

Luis XIV era un hombre muy confiado en sí mismo y muy orgulloso. Tuvo tales y cuales amantes, tales y cuales ministros y gobernó desacertadamente a Francia. Sus herederos eran, igualmente, hombres débiles, desgobernaron también a su país y tuvieron tales y tales favoritos y tales y cuales amantes. En aquel tiempo algunas personas escribían libros. A fines del siglo XVIII, se reunieron en París una veintena de personas que proclamaron que todos los hombres son iguales y libres. El resultado de esto fue que todos los hombres empezaron en Francia a matarse y a arruinarse unos a otros. Mataron al rey y a otras muchas personas. En aquel tiempo había en Francia un hombre genial, Napoleón. Derrotó a todo el mundo, es decir, capturó y mató a mucha gente porque era un gran genio. Marchó a dar muerte, no se sabe aún porqué, a numerosos africanos y los mató con tal destreza, y era tan astuto e inteligente, que a su retorno a Francia dio orden de que todo el mundo le obedeciera, y así ocurrió. Cuando fue emperador marchó de nuevo a matar gente a Italia, Austria, Prusia. Y mató a muchos. En aquel tiempo reinaba en Rusia el emperador Alejandro, quien, decidido a restablecer el orden en Europa, hizo la guerra a Napoleón. Sin embargo, en 1807 trabó amistad con él, en 1811 riñeron y ambos dieron muerte a muchas personas. Napoleón fue a Rusia con seiscientos mil hombres y se apoderó de Moscú. A poco evacuó la ciudad, y entonces el emperador Alejandro, con la ayuda de los consejos de Stein y otros, coaligó a Europa para marchar contra el destructor de su tranquilidad. Todos los aliados de Napoleón se declararon súbitamente sus enemigos y sus ejércitos marcharon contra el emperador de los franceses, que entretanto había reunido nuevas fuerzas. Los aliados vencieron a Napoleón, entraron en París, obligaron a aquel a renunciar al trono y le enviaron a la isla de Elba. Sin embargo, no le desposeyeron del título de

emperador y le testimoniaron su mayor respeto, a pesar de que cinco años antes y uno después lo hubiese considerado todo el mundo como un bandido al margen de la ley. Luis XVIII, de quien hasta entonces se habían burlado los franceses y los aliados, comenzó a reinar. Y Napoleón, rompiendo a llorar en presencia de su vieja guardia, renunció al trono y salió para el destierro. En seguida los hombres de Estado y los diplomáticos —sobre todo Talleyrand que había tenido tiempo de sentarse antes que nadie en cierto sillón^[32], y de ensanchar por ese medio las fronteras de Francia— celebraron en Viena varias reuniones y a través de sus conversaciones dictaron la felicidad o infelicidad de los pueblos. De pronto, diplomáticos y monarcas comenzaron a disputar y se disponían ya a dar orden a sus soldados para que se mataran unos a otros, cuando Napoleón volvió a Francia con su batallón, y los franceses, que le aborrecían, se sometieron a él. Sin embargo, descontentos de ello, los monarcas aliados volvieron a comenzar la guerra contra los franceses. El genial Napoleón fue vencido, enviado a la isla de Santa Elena y considerado como un malhechor. Allí, en su peñón, el desterrado, separado de las personas amadas y de su querida Francia fue extinguiéndose en una muerte lenta, transmitiendo a la posteridad sus grandes obras. Y en Europa se produjo una reacción, y todos los emperadores comenzaron a oprimir una vez más a sus pueblos.

Y continúa Tolstoi:

... la historia moderna semeja a un sordo que contesta a las preguntas que nadie le dirige... la primera pregunta... es... ¿Cuál es la fuerza que impele a los pueblos?... Los historiadores parecen suponer que esa energía es evidente y conocida de todo el mundo, pero, a pesar de ello, quien lea gran número de obras históricas pondrá en duda, a pesar suyo, que esa nueva fuerza, que tan distintamente interpretan los mismos historiadores, sea bien conocida por alguien.

Pasa luego a decir que los historiadores de la política que escriben así no explican nada; simplemente atribuyen los acontecimientos al poder, que, según afirman, los individuos importantes ejercen sobre los demás, pero no nos dicen qué significa el término «poder»: y sin embargo, este es el meollo del problema, del movimiento histórico, que está directamente conectado con el «poder» que unos hombres ejercen sobre otros; pero ¿qué es «poder»? ¿Cómo se adquiere? ¿Se puede transferir de un hombre a otro? Seguramente, no solo significa fuerza física. ¿Y la fuerza moral? ¿Poseía Napoleón una de estas dos fuerzas?

Los que escriben historia universal y no simplemente nacional, le parece a Tolstoi, extienden esta categoría sin elucidarla; en lugar de un país o una nación introducen muchas, pero el espectáculo del recíproco juego de

«fuerzas» misteriosas no nos aclara por qué algunos hombres o naciones obedecen a otros, por qué estallan guerras, se obtienen victorias, por qué hombres inocentes —que creen que el asesinato es malo— se matan unos a otros con entusiasmo y orgullo, y son glorificados por ellos; por qué ocurren grandes movimientos de masas humanas, a veces de oriente a occidente, a veces en la otra dirección. A Tolstoi le irritan en particular las menciones de la influencia predominante de las ideas o de los grandes hombres. Se nos dice que los grandes hombres son típicos de las corrientes de su época. Por tanto, el estudio de sus caracteres «explica» tales corrientes. ¿«Explican» los caracteres de Diderot o de Beaumarchais el avance del Occidente hacia el Oriente? ¿«Explican» las cartas de Iván el Terrible al príncipe Kurbsky la expansión de Rusia hacia el oeste? Pues no hacen más los historiadores de la cultura, ya que se limitan a añadir, como factor «extra», algo llamado la «fuerza» de las ideas o de los libros, aunque nosotros aún no tengamos ni la menor idea de qué pretenden decir palabras como «fuerza». Pero Napoleón, o *Mme.* de Staël o el barón Stein o el zar Alejandro, o todos ellos juntos, más el *Contrato Social*, ¿por qué habían de «causar» que los franceses se dedicaran a decapitarse o a ahogarse unos a otros? ¿Porqué se llama a esto una «explicación»? En cuanto a la importancia que los historiadores de la cultura atribuyen a las ideas, nadie duda de que todos los hombres tienden a exagerar la importancia de sus propia mercancía: las ideas son los artículos en que trafican los intelectuales —para un remendón, no hay nada como el cuero—, los profesores simplemente amplifican sus actividades personales haciendo de ellas la «fuerza» central que gobierna al mundo. Tolstoi añade que los teorizantes de la política, los moralistas y los metafísicos proyectan una sombra aún más negra sobre el tema. La célebre idea del contrato social, por ejemplo, que pregonan algunos liberales, habla de la «delegación» de voluntades, es decir, del poder de muchos hombres en un solo individuo o grupo de individuos; pero ¿qué clase de acto es esta «delegación»? Puede tener un significado jurídico o ético, puede ser aplicable a lo que se debe considerar permitido o prohibido, o al mundo de los derechos y los deberes, o al del bien y el mal, pero como explicación fáctica de cómo un soberano acumula «poder» suficiente —como si fuera una mercancía— que lo capacita para

obtener este o aquel resultado, no significa nada. Declara que la «delegación» de poder hace poderoso, pero esta perogrullada no aclara mucho las cosas. ¿Qué es el «poder» y qué es la «delegación»? ¿Y quién lo delega y cómo se efectúa esa delegación?^[33] El proceso parece muy distinto de todo lo que estudian las ciencias físicas. La delegación es un hecho, pero es un hecho ininteligible; delegar poder, adquirirlo, aplicarlo no es como comer o beber o pensar o caminar. Seguimos a ciegas: *obscurum per obscurius*.

Después de demoler a los juristas, los moralistas y los filósofos de la política —entre ellos a su amado Rousseau—, Tolstoi se dedica a demoler la teoría liberal de la historia, según la cual todo puede girar en torno de lo que puede parecer un accidente insignificante. De ahí las páginas en que Tolstoi intenta, obstinadamente, probar que Napoleón supo tan poco como el último de sus soldados acerca de lo que en realidad ocurrió durante la batalla de Borodino; y que, por tanto, su calma en vísperas del combate, de la que tanto han hablado los historiadores, no pudo constituir ninguna diferencia apreciable. Con gran energía sostiene que hoy solo parecen verdaderamente decisivas las órdenes o decisiones de los comandantes (y en ellas se concentran los historiadores) que, casualmente, coinciden con lo que después ocurrió en realidad, mientras que muchas otras órdenes y decisiones absolutamente similares y perfectamente buenas, que parecieron no menos decisivas y vitales en su momento, han sido olvidadas porque, frustradas por un giro desfavorable de los acontecimientos, no fueron cumplidas, porque no podían serlo, y por esta razón nos parecen hoy sin importancia.

Habiendo dado cuenta de la teoría heroica de la historia, Tolstoi se vuelve, con saña mayor aún, contra la sociología científica, que pretende haber descubierto leyes de la historia; mas esto no es posible porque el número de causas que determinan los acontecimientos es excesivo para los conocimientos o los cálculos del hombre. Conocemos demasiado pocos hechos, y los escogemos al azar y de acuerdo con nuestras inclinaciones subjetivas. No hay duda de que si fuésemos omniscientes podríamos, como el observador ideal de Laplace, planear el curso de cada gota de las que consta la corriente de la historia; pero, desde luego, somos patéticamente

ignorantes, y los ámbitos de nuestro conocimiento son increíblemente diminutos, comparados con lo desconocido e incognoscible (Tolstoi insiste en esto con vehemencia). El libre albedrío es un engaño del que no podemos librarnos; pero, como lo han dicho grandes filósofos, no por ello deja de ser un engaño, y se deriva exclusivamente de la ignorancia de las causas verdaderas. Cuanto más sabemos de las circunstancias de un hecho, cuanto más lejos de nosotros esté el hecho en el tiempo, más difícil es imaginar sus consecuencias; cuanto más sólidamente está arraigado un hecho en el mundo real en que vivimos, menos podemos saber cómo habrían sido las cosas si hubiese ocurrido algo distinto. Ahora, el hecho ya parece inevitable; pensar de otra manera trastornaría en exceso nuestro orden universal. Cuanto más de cerca relacionamos un hecho con su marco, menos libre parece ser su protagonista, menos responsable de su acto, y menos dispuestos nos sentimos a considerarlo digno de elogio o de censura. El hecho de que nunca podemos identificar todas las causas, relacionar todas las acciones humanas con las circunstancias que las condiciones, no implica que sean libres, sino tan solo que jamás sabremos cómo llegan a ser imperativas.

La tesis central de Tolstoi —en ciertos aspectos no muy distinta del inevitable «autoengaño» de la burguesía sostenido por su contemporáneo Karl Marx, salvo que lo que Marx reserva para una clase Tolstoi lo ve en casi toda la humanidad— es que hay una ley natural por la cual están determinadas las vidas de los seres humanos, no menos que las otras vidas de la naturaleza; pero que los hombres, incapaces de enfrentarse a este proceso inexorable, intentan representarla como una sucesión de elecciones libres, para atribuir la responsabilidad de lo que ocurre a ciertas personas en quienes creen ver virtudes heroicas o vicios heroicos, y a quienes llaman «grandes hombres». ¿Qué son los grandes hombres? Son seres humanos ordinarios, lo bastante ignorantes y vanidosos para aceptar ser tenidos por responsables de la vida de la sociedad, individuos que prefieren llevar la culpa de todas las crueldades, injusticias y desastres justificados en su nombre, antes que reconocer su propia impotencia e insignificancia en la corriente cósmica que sigue su curso, indiferente a sus deseos y sus ideales. Este es el punto central de esos pasajes (en que Tolstoi es insuperable) en

que se describe el verdadero curso de los acontecimientos, al lado de las explicaciones absurdas y egocéntricas que necesariamente dan las personas hinchadas por el sentido de su propia importancia, así como de las maravillosas descripciones de momentos de iluminación en que la verdad acerca de la condición humana se revela a quienes tienen la humildad necesaria para reconocer su impotencia y su falta de importancia. También este es el propósito de esos pasajes filosóficos donde, en un lenguaje más enérgico que el de Spinoza, pero con intenciones similares a las suyas, se exponen los errores de las pseudociencias.

Hay un símil particularmente vivido^[34] en que el gran hombre es comparado con el carnero al que el pastor está cebando para la matanza. Como el carnero realmente engorda, y quizás se le cuelgue el cencerro para guiar al resto del rebaño, fácilmente puede suponer que es su jefe, y que todas las ovejas van donde van obedeciendo a su voluntad. El carnero piensa esto, y el rebaño también puede pensarlo. No obstante, el propósito con que se le escogió no es desempeñar ese papel que él se atribuye, sino simplemente la matanza, propósito concebido por seres cuyas metas no pueden comprender ni él ni el rebaño. Para Tolstoi, Napoleón es precisamente ese carnero, y hasta cierto punto lo es también Alejandro, y en rigor todos los grandes hombres de la historia. En realidad, como lo ha indicado un agudo crítico literario^[35], Tolstoi a ratos parece estar pasando por alto casi deliberadamente los testimonios históricos, y más de una vez falsea los hechos para apuntalar su tesis favorita.

El personaje de Kutúzov es un buen ejemplo. Personajes como Pierre Bezukov o Karataev al menos son imaginarios, y Tolstoi tiene indiscutible derecho de dotarlos con todos los atributos que admira: humildad, libertad de toda ceguera burocrática o científica o de cualquier otra clase de racionalismo. Pero Kutúzov fue un personaje auténtico, y resulta instructivo seguir los pasos por los que Tolstoi va transformándolo, del cortesano ya entrado en años, taimado, sibarita, corrompido y un tanto servil de los primeros esbozos de *La guerra y la paz* —basados en fuentes auténticas—, en el símbolo inolvidable del pueblo ruso en toda su simplicidad y sabiduría intuitiva. Para cuando llegamos al célebre pasaje —uno de los más conmovedores de toda la literatura— en que Tolstoi describe el momento en

que despiertan al viejo soldado en su campamento de Fili para decirle que el ejército francés está en retirada, para entonces hemos dejado atrás los hechos históricos y estamos en el reino de lo imaginario, en una atmósfera histórica y emocional de la que solo hay pruebas muy endeble, pero que resulta artísticamente indispensable para los designios de Tolstoi. La apoteosis final de Kutúzov es totalmente antihistórica, por mucho que Tolstoi nos jure su devoción inquebrantable a la sagrada causa de la verdad.

En *La guerra y la paz* Tolstoi trata los hechos con gran desenvoltura cuando así le conviene, porque antes que nada le obsesiona su tesis: el contraste entre la experiencia universal e importantísima, pero engañosa, del libre albedrío, el sentimiento de responsabilidad y los valores de la vida privada, por una parte; y, por la otra, la realidad del inexorable determinismo histórico, en realidad no experimentado directamente, pero del que se sabe que es cierto por razones teóricas irrefutables. Esto corresponde, a su vez, a un angustioso conflicto interno —uno de tantos— en el propio Tolstoi, entre los dos sistemas de valor, el público y el privado. Por una parte, si esas experiencias y sentimientos inmediatos sobre los que, en realidad, se basan los valores ordinarios de los individuos comunes, así como de los historiadores, no son más que un enorme engaño, esto, en nombre de la verdad, debe ser demostrado implacablemente, y los valores y las explicaciones que se derivan de tal engaño deben ser expuestos y desacreditados. Y en un sentido Tolstoi trata de hacer esto, particularmente al ponerse a filosofar, como en las grandes escenas públicas de la novela misma, las batallas, las descripciones de los desplazamientos de masas, las disquisiciones metafísicas. Pero, por otro lado, también hace lo exactamente opuesto cuando contrasta con este panorama de la vida pública el valor superior de la experiencia personal, los «pensamientos, conocimientos, poesía, música, amor, amistad, odios, pasiones» de que está compuesta la vida real, cuando contrasta la realidad concreta y abigarrada de las vidas individuales con las pálidas abstracciones de científicos o historiadores, particularmente estos últimos, «de Gibbon a Buckle», a quienes denuncia severamente por haber creído que sus huecas categorías eran hechos reales. Y sin embargo, la supremacía de estas experiencias y relaciones y virtudes privadas presupone esa visión de la vida, con su sentido de responsabilidad

personal y fe en la libertad y la posibilidad de acción espontánea, a la que están dedicadas las mejores páginas de *La guerra y la paz*, y que es precisamente el engaño que hay que exorcizar, si hemos de enfrentarnos a la verdad.

Este terrible dilema finalmente no queda resuelto. A veces, como en la explicación de sus intenciones, que publicó antes que hubiera aparecido la última parte de *La guerra y la paz*^[36], Tolstoi vacila; el individuo es libre «en cierto sentido» cuando solo él está en cuestión: así, al levantar un brazo, es libre dentro de sus límites físicos. Pero una vez en relaciones con otros, deja de ser libre, es parte de la corriente inexorable. La libertad es auténtica, pero limitada a hechos triviales. En otras ocasiones se extingue hasta este débil rayo de esperanza: Tolstoi declara que no puede aceptar ni aun pequeñas excepciones a la ley universal; o el determinismo causal es omnipresente o no es nada, y entonces reina el caos. Los actos de los hombres pueden parecer libres del nexo social, pero no son libres, no pueden serlo, forman parte de él. La ciencia no puede destruir la conciencia de la libertad, sin la cual no hay moralidad ni arte; pero sí puede refutarla. El «poder» y el «accidente» no son más que nombres dados a la ignorancia de las cadenas causales, pero las cadenas existen, las sentimos o no; por fortuna no las sentimos, pues si notásemos su peso apenas seríamos capaces de actuar; la pérdida de la ilusión paralizaría la vida que se vive sobre la base de nuestra feliz ignorancia. Pero vale más así, pues jamás descubriremos todas las cadenas causales que intervienen: el número de tales causas es infinitamente grande, y las propias causas infinitamente pequeñas; la historia escoge una porción absurdamente diminuta de ellas y lo atribuye todo a esta minúscula sección arbitrariamente elegida. ¿Cómo actuaría una ciencia histórica ideal? Valiéndose de una especie de cálculo en que este «diferencial», las partes infinitesimales —las acciones y los acontecimientos humanos, infinitamente pequeños— sería integrado, y de este modo el continuo de la historia ya no sería falseado al descomponerlo en segmentos arbitrarios^[37]. Tolstoi expresa esta idea del cálculo por infinitesimales con gran lucidez y con su habitual uso de las palabras, sencillo, vívido y preciso. Henri Bergson, que se ganó la fama con su teoría de la realidad como un flujo artificialmente fragmentado por las ciencias

naturales, y por tanto falseado y despojado de continuidad y de vida, desarrolló un argumento similar infinitamente más extenso, con menos claridad, menos persuasión y con un innecesario despliegue de terminología.

No es una visión mística o intuicionista de la vida. Nuestra ignorancia de cómo suceden las cosas no es causada por alguna esencial inaccesibilidad de las causas primeras, sino tan solo por su multiplicidad, por la pequeñez de las unidades últimas y nuestra incapacidad de ver y oír y recordar y registrar y coordinar lo suficiente del material disponible. La omnisciencia es posible, en principio, aun para los seres empíricos; pero, claro está, en la práctica es inalcanzable. Esto y solo esto, y nada más profundo o más interesante es la fuente de la megalomanía humana, de todos los absurdos engaños. Como de hecho no somos libres, pero no podemos vivir sin la convicción de que sí lo somos, ¿qué debemos hacer? Tolstoi no llega a ninguna conclusión clara, tan solo a la idea, en cierto aspecto similar a la de Burke, de que más vale percatarnos de que comprendemos lo que está pasando como en efecto lo comprendemos —así como en realidad comprende la vida la gente sencilla, normal, espontánea, no corrompida por teorías ni cegada por el polvo levantado por las autoridades científicas— que tratar de subvertir tales creencias de sentido común, que al menos tienen el mérito de haber sido probadas por una larga experiencia, en favor de pseudociencias que, fundadas sobre datos absurdamente inadecuados, no son más que una trampa y un engaño. Tal es su acusación contra todas las formas de racionalismo optimista, las ciencias naturales, las teorías liberales sobre el progreso, la pericia militar alemana, la sociología francesa, la confiada manipulación social de todo tipo. Y esta es su razón para inventar a un Kutúzov que sigue su simple instinto ruso, no contaminado, y desprecia a los expertos alemanes, franceses e italianos, y para elevarlo a la posición de héroe nacional que, en parte como resultado del retrato de Tolstoi, ha conservado para siempre.

«Sus figuras», dijo Ajsharumov en 1868, inmediatamente al aparecer la última parte de *La guerra y la paz*, «son auténticas, no peones de ajedrez en manos de un destino ininteligible»^[38]. Por otra parte, la teoría del autor le pareció ingeniosa pero fuera de lugar. Esta siguió siendo la opinión general

de los críticos literarios rusos y, en su mayoría, también de los extranjeros. Los intelectuales izquierdistas rusos atacaron a Tolstoi por «indiferentismo social», por vilipendiar todos los impulsos sociales nobles, tildándolos de mezcla de ignorancia y demencial monomanía, por su cínica visión «aristocrática» de la vida como un cenagal que no es posible mejorar; Flaubert y Turguénev, como ya hemos visto, consideraron lamentable, por sí misma, la tendencia a filosofar; el único crítico que tomó en serio la doctrina y trató de aportar una refutación racional fue el historiador Kareev^[39]. Paciente y discretamente observó que, por muy fascinador que pudiera ser el contraste entre la realidad de la vida personal y la vida del hormiguero social, de allí no se seguían las conclusiones de Tolstoi. Ciertamente, el hombre es un átomo que vive su propia vida consciente «para sí mismo», y a la vez un agente involuntario de alguna corriente histórica, elemento casi insignificante en el vasto todo, compuesto por un número enorme de tales elementos. Kareev nos dice que *La guerra y la paz* «es un poema histórico sobre el tema filosófico de la dualidad», sobre «las dos vidas vividas por el hombre», y Tolstoi tenía toda la razón al protestar, porque la historia no ocurre por la combinación de entidades tan oscuras como el «poder» o la «actividad mental» presupuestas por los historiadores ingenuos; en realidad, Tolstoi está en su elemento cuando denuncia la tendencia de los escritores con inclinaciones metafísicas a atribuir eficacia causal o a idealizar entidades abstractas tales como «héroes», «fuerzas históricas», «fuerzas morales», «nacionalismo», «razón» y otras, por lo cual *ipso facto* cometen los dos pecados mortales de inventar entidades inexistentes para explicar hechos concretos, y de dar rienda suelta a una tendencia personal, o nacional, o metafísica o de clase.

Hasta allí todo va muy bien, y Kareev considera que Tolstoi ha mostrado una visión más profunda —«mayor realismo»— que la mayoría de los historiadores. También ha tenido razón al exigir que se integren los infinitesimales de la historia. Pero luego él mismo ha cometido precisamente eso al crear a los personajes de su novela, que no son triviales precisamente hasta el grado en que, en su carácter y sus acciones, «resumen» a otros, incontables, que, entre todos, sí «mueven» la historia. Esta es la integración de infinitesimales, desde luego no por medios

científicos, sino «artístico-psicológicos». Tolstoi tenía razón al aborrecer las abstracciones, pero esto lo condujo demasiado lejos, por lo que acabó negando no solo que la historia fuese una ciencia natural como la química —lo que era cierto— sino que fuese en realidad una ciencia, una actividad con sus propios conceptos y generalizaciones: eso, de ser cierto, suprimiría toda historia como tal. Tolstoi tenía razón al decir que las «fuerzas» y los «propósitos» impersonales de los viejos historiadores eran mitos, peligrosamente desorientadores, pero a menos que se nos permita preguntar qué hizo que este o aquel grupo de individuos —que, al final, desde luego, eran lo único real— actuara de esta o aquella manera, sin tener que hacer antes análisis psicológicos separados de cada miembro del grupo y luego «integrarlos» a todos, no podremos pensar siquiera en la historia o en la sociedad. Y sin embargo, hemos hecho esto, y con utilidad, y negar que podemos descubrir mucho mediante la observación social, la inferencia histórica y otros medios similares era, para Kareev, tanto como negar que teníamos normas más o menos claras para distinguir la verdad de la falsedad histórica; y esto era, indudablemente, simple prejuicio y oscurantismo fanático.

Kareev declara que son los hombres, sin duda, los que hacen las formas sociales, pero estas formas —los modos en que viven los hombres— a su vez afectan a quienes nacen en ellas; la voluntad de los individuos quizá no sea todopoderosa, pero tampoco es absolutamente impotente, y algunas son más eficaces que otras: Napoleón acaso no fuera un semidiós, pero tampoco es un simple epifenómeno de un proceso que sin él hubiese ocurrido exactamente del mismo modo; la «gente importante» es menos importante de lo que supone, o de lo que creen los historiadores más obtusos, pero tampoco se trata de sombras; las personas, parte de sus vidas íntimas internas, únicas que a Tolstoi le parecen reales, tienen propósitos sociales, y algunas entre ellas también tienen voluntades poderosas, y estas transforman, a veces, las vidas de las comunidades. El concepto tolstoiiano de leyes inexorables que se elaboran por sí mismas, piensen lo que piensen o deseen lo que deseen los hombres, en sí, un mito opresivo; las leyes no son más que probabilidades estadísticas, al menos en las ciencias sociales, no «fuerzas» odiosas e inexorables, concepto tenebroso de los que, indica

Kareev, el propio Tolstoi se había burlado con tanta malicia y brillantez, cuando su adversario le había parecido demasiado ingenuo o demasiado agudo o engañado por alguna grotesca metafísica. Pero decir que a menos que los hombres hagan la historia, ellos mismos, particularmente los «grandes», no son más que simples «marbetes», porque la historia se hace a sí misma y solo la vida inconsciente de la colmena social, el hormiguero humano, tiene auténtico valor o significado y realidad... ¿qué es esto sino escepticismo ético totalmente ahistórico y dogmático? ¿Por qué hemos de aceptarlo cuando la evidencia empírica apunta en otra dirección?

Las objeciones de Kareev son muy razonables, las más sensatas y claramente formuladas de todas las que se opusieron a la visión tolstoiana de la historia. Pero en cierto sentido, no dan en el blanco. Tolstoi no estaba dedicado ante todo a revelar las falacias de historias basadas en tal o cual esquematismo metafísico, ni de las que intentan explicar demasiado en función de algún elemento escogido, caro al autor (todo lo cual aprueba Kareev), ni a refutar la posibilidad de una ciencia empírica de la sociología (lo que Kareev considera irrazonable de su parte) para elaborar alguna nueva teoría rival. La preocupación de Tolstoi por la historia se deriva de una fuente más profunda que un interés abstracto en el método histórico a unas objeciones filosóficas a determinados tipos de la práctica histórica. Parece brotar de algo más personal, de un conflicto interno más enconado entre su experiencia real y sus creencias, entre su visión de la vida y su teoría de lo que debiera ser, y lo que él mismo debiera ser, si esa visión había de ser soportable; entre los datos inmediatos, que él era demasiado inteligente y demasiado honrado para no tomar en cuenta, y la necesidad de una interpretación de tales datos que no condujera a los pueriles absurdos de todas las visiones anteriores. Y es que la única convicción a la que su temperamento y su intelecto le hicieron permanecer fiel toda su vida fue que todos los intentos previos de una teodicea racional —explicar cómo y por qué lo que ocurría ocurría como y cuando lo hacía, y por qué era bueno o malo que ocurriera o no—, todos esos esfuerzos eran grotescos dislates, burdos engaños que una sola palabra aguda y sincera bastaría para disipar.

El crítico ruso Boris Eikhenbaum, que ha escrito la mejor obra de crítica de Tolstoi en cualquier idioma^[40], en ella expone la tesis de que lo que más

oprimía a Tolstoi era su falta de convicciones positivas, y que el célebre pasaje de *Anna Karenina* en que el hermano de Levin le dice que él — Levin— no tiene creencias positivas, que aun el comunismo con su artificial simetría «geométrica», es mejor que ese escepticismo total, en realidad se refiere al propio Lev Nikolaevich, y a los ataques que le había hecho su hermano Nikolay Nikolaevich. Ya sea este pasaje literalmente autobiográfico o no —y en los escritos de Tolstoi hay poco que, en uno u otro sentido, no lo sea—, la teoría de Eikhenbaum en general parece válida. Tolstoi no era, por naturaleza, un visionario; veía los incontables objetos y situaciones de la tierra en toda su multiplicidad; percibía con una claridad incomparable sus esencias individuales, y lo que las separaba de lo que no eran. Y a toda teoría reconfortante que intentara recabar, relacionar, «sintetizar», revelar sustratos ocultos y conexiones internas remotas que, aun cuando no manifiestas a simple vista, sin embargo garantizaban la unidad de todas las cosas, el hecho de que eran partes «últimas» unas de otras, sin cabos sueltos (el ideal del todo inconsútil), a todas esas teorías Tolstoi las echaba abajo desdeñosamente y sin dificultad. Su genio se basaba en la percepción de propiedades específicas, en la cualidad individual casi inexpresable en virtud de la cual el objeto dado es individualmente distinto de todos los demás. No obstante, Tolstoi anhelaba un principio explicativo universal, es decir, la percepción de similitudes o de orígenes comunes, o de un propósito único, o de una unidad en la aparente diversidad de los fragmentos y piezas que se excluían mutuamente y que integraban el mobiliario del mundo^[41]. Como todos los analistas muy penetrantes, muy imaginativos, muy clarividentes que disecan o pulverizan para llegar al núcleo indestructible y justificar sus propias actividades aniquiladoras (de las que, de todos modos, no habrían podido abstenerse), mediante la fe en que tal núcleo existe, Tolstoi siguió derribando desdeñosamente las frágiles construcciones de sus rivales como indignas de hombres inteligentes, siempre con la esperanza de que la tan anhelada unidad «auténtica» surgiera de la destrucción de los fraudes y engaños, de las tambaleantes filosofías de la historia de los siglos XVIII y XIX. Y cuanto más obsesiva la sospecha de que la búsqueda es vana, de que nunca se descubrirá un núcleo o principio unificador, más feroces las medidas para

exorcizar este pensamiento por medio de ejecuciones cada vez más feroces e ingeniosas de más y más falsos pretendientes al título de la verdad. Al pasar Tolstoi de la literatura al escrito polémico, esta tendencia se volvió más marcada: la irritada conciencia, en el fondo de su cerebro, de que, en principio, no se encontraría salvación final, movió a Tolstoi a atacar las soluciones falsas tanto más enconadamente, por la falsa tranquilidad que ofrecían, y por ser un insulto a la inteligencia^[42]. El genio puramente intelectual de Tolstoi para este tipo de actividad letal fue muy grande y excepcional, y durante toda su vida buscó un edificio lo bastante fuerte para resistir a sus máquinas de destrucción, sus minas y arietes; quiso que algunos obstáculos insuperables lo detuvieran, deseó que sus violentos proyectos se estrellaran ante fortificaciones inexpugnables. Los métodos razonables y tentativos del profesor Kareev, su moderada objeción académica, eran demasiado distintos del sólido lecho rocoso de la verdad, final, impenetrable, irreductible, único sobre el cual podría levantarse esa segura interpretación de la vida que Tolstoi nunca dejó de buscar.

La tenue doctrina «positiva» del cambio histórico en *La guerra y la paz* es todo lo que queda de esta desalentadora búsqueda, y es la inmensa superioridad de las armas ofensivas de Tolstoi sobre sus armas defensivas la que siempre ha hecho que su filosofía de la historia —la teoría de las partículas diminutas que requieren integración— parezca tan endeble y artificial al lector medio de la novela, con razonable sentido crítico y moderada sensibilidad. De allí la tendencia de la mayoría de quienes han escrito acerca de *La guerra y la paz*, inmediatamente al aparecer o en años posteriores, a sostener la tesis de Ajsharumor según la cual el genio de Tolstoi estaba en sus cualidades de escritor, de creador de un mundo más real que la propia vida, en tanto que las disquisiciones teóricas, aunque el mismo Tolstoi acaso las considerara como el ingrediente más trascendental de la obra, en realidad no arrojaban luz sobre el carácter o el valor del libro ni sobre el proceso creador por el cual surgió. Esto anticipó el enfoque de esos críticos psicológicos que sostienen que el propio autor a menudo no conoce bien las fuentes de su actividad, que el manantial de su genio es invisible para él, el proceso mismo en gran parte inconsciente, y su propósito declarado no más que una racionalización, en su propia

inteligencia, de los motivos y métodos verdaderos pero apenas conscientes implicados en el acto de creación, y por tanto, a menudo un obstáculo para esos desapasionados estudiantes de arte y literatura que se dedican al análisis «científico» —es decir naturalista— de sus orígenes y su evolución.

Pensemos lo que pensemos de la validez general de tal concepto, hay cierta ironía histórica en que Tolstoi haya sido tratado de esta manera, porque es virtualmente su propio trato a los historiadores académicos, de quienes se burla con una ironía tan voltairiana. Y sin embargo, también hay en esto mucha justicia poética, pues la proporción desigual de elementos críticos y de elementos constructivos en su propio filosofar parece deberse al hecho de que su sentido de la realidad (una realidad que solo reside en personas individuales y en sus relaciones) sirvió para pulverizar todas las grandes teorías que no tomaran en cuenta sus descubrimientos, pero resultó insuficiente, por sí mismo, para echar las bases de una explicación más satisfactoria de los hechos. Y no hay pruebas de que el propio Tolstoi considerase siquiera posible que esta fuera la raíz del «dualismo», el no reconciliar las «dos vidas vividas por el hombre».

El conflicto no resuelto entre la fe de Tolstoi en que solo los atributos de la vida personal eran reales y su doctrina según la cual el análisis de ellos no basta para explicar el curso de la historia (es decir, la conducta de las sociedades) encuentra un paralelo, a un nivel más profundo y personal, en el conflicto entre, por una parte, sus propios dones como escritor y como hombre y, por la otra, sus ideales: aquello que a veces creía ser, y en lo que en todo momento creía profundamente, y lo que deseaba ser.

Permítaseme volver a nuestra división de los artistas en zorros y erizos: Tolstoi percibía la realidad en su multiplicidad, como colección de entidades separadas, en torno de las cuales y en las cuales veía con una claridad y una lucidez rara vez igualadas, pero creía tan solo en un vasto todo unitario. Nadie ha mostrado tales poderes de penetración en la variedad de la vida: las diferencias, los contrastes, los choques de personas y cosas y situaciones, aprehendida cada una en su unicidad absoluta y expuesta directa y precisamente, con imágenes tan concretas como las de ningún otro escritor. Nadie ha sobrepasado a Tolstoi al expresar el sabor específico, la cualidad exacta de un sentimiento —su grado de «oscilación»,

la pleamar y la bajamar, los minúsculos cambios (de los que Turguénev se burló, como simple truco de su parte)—, la textura interna y externa y la «sensación» de una mirada, una idea, un acceso de sentimiento, no menos que de una situación específica, de todo un período, de las vidas de personas, familias, comunidades, naciones enteras. La célebre «semejanza a la vida» de cada objeto y de cada personaje de su mundo se deriva de esta pasmosa capacidad de presentar cada uno de sus ingredientes en su integérrima esencia individual; por decirlo así, en todas sus muchas dimensiones; nunca como simple dato, por vívido que fuese, dentro de alguna corriente de la conciencia, con bordes difusos, un esbozo, una sombra, una representación impresionista; y tampoco exige algún proceso de razonamiento de parte del lector —ni depende de él—: siempre es un objeto sólido, visto simultáneamente de lejos y de cerca, a la luz natural y despiadada del día, desde todos los posibles ángulos de visión, colocado en un marco absolutamente específico del tiempo y del espacio, como un hecho presente a los sentidos o a la imaginación en todas sus facetas, con cada matiz, aguda y firmemente articulado.

Y sin embargo, en lo que creía era en lo opuesto. Propugnaba una sola visión que todo lo abarcara; no predicaba la variedad sino la simplicidad, no muchos niveles de conciencia, sino la reducción a algún solo nivel; en *La guerra y la paz*, a la norma del hombre bueno, del alma única, espontánea, abierta; después, a la de los campesinos, o de una sencilla ética cristiana divorciada de toda teología o metafísica abstrusa, algún criterio sencillo, casi utilitario, por el cual todo queda directamente interrelacionado y sus artículos de fe pueden evaluarse en función unos de otros, mediante alguna sencilla vara de medir. El genio de Tolstoi se halla en la capacidad de reproducir con maravillosa precisión lo irreproducible, en la evocación casi milagrosa de la individualidad cabal e intrasladable del individuo, que causa en el lector una aguda percatación de la presencia del objeto mismo, y no de una mera descripción de él, valiéndose con este propósito de metáforas que fijan la cualidad de una experiencia particular como tal, y evitando esos términos generales que lo relacionan con ejemplos similares pasando por alto las diferencias individuales —«las oscilaciones de sentimiento»— en favor de lo que les es común a todos ellos. Pero entonces, este mismo

escritor pide, mejor dicho predica con gran furia, sobre todo en su última fase, la religiosa, exactamente lo contrario: la necesidad de expulsar todo lo que no se someta a una norma muy general, muy sencilla; por ejemplo, lo que les gusta o les disgusta a los campesinos, o lo que según los Evangelios es bueno.

Esta violenta contradicción entre los datos de la experiencia, de la que no podía liberarse y que, desde luego, durante toda su vida supo que era lo único real, y su profunda fe metafísica en la existencia de un sistema del que debían formar parte, ya sea aparente o no, este conflicto entre juicio instintivo y convicción teórica —entre sus dotes y sus opiniones— refleja el conflicto no resuelto entre la realidad de la vida moral con su sentido de responsabilidad, alegrías, penas, sentido de culpa y sentido de realización (todo lo cual es, no obstante, un engaño); y las leyes que lo rigen todo, aunque no podamos conocer de ellas más que un, parte insignificante —por lo cual todos los científicos e historiadores que afirman conocerlas y estar guiados por ellas mienten y engañan— pero que, no obstante, son las únicas reales. Al lado de Tolstoi, Gogol y Dostoievski, cuya anormalidad tan a menudo es contrastada con la «cordura» de Tolstoi, son personalidades bien integradas, con una visión única y coherente. Y sin embargo, de este violento conflicto surgió *La guerra y la paz*: su maravillosa solidez no debe cegarnos ante el profundo abismo que se abre cada vez que Tolstoi recuerda (o, antes bien deja de olvidar, se recuerda a sí mismo) lo que está haciendo y por qué.

IV

Las teorías pocas veces nacen en el vacío. Y la pregunta acerca de las raíces de la visión tolstoiana de la historia es, por tanto, una pregunta razonable. Todo lo que Tolstoi escribe sobre la historia lleva el sello de su original personalidad, una cualidad de testimonio personal negada a la mayoría de los que escriben sobre temas abstractos. Acerca de estas

materias, escribió como aficionado, no como profesional, mas recordemos que Tolstoi perteneció al mundo de los grandes negocios: fue miembro de la clase gobernante de su país y de su tiempo, y los conoció y los comprendió a la perfección; vivió en un medio excepcionalmente atestado de teorías e ideas, examinó una enorme cantidad de material para *La guerra y la paz* (aunque, como lo han demostrado varios investigadores rusos^[43], no tanto como a veces se ha supuesto), viajó incansablemente y conoció a muchas notables figuras públicas en Alemania y en Francia.

No se puede dudar de que sus lecturas fueron extensas y de que fue influido por lo que leyó. Es un lugar común decir que debió mucho a Rousseau, y que probablemente de él, de Diderot y de la Ilustración francesa se derivó su manera analítica, antihistórica, de enfocar los problemas sociales, en particular la tendencia a tratarlos en función de categorías intemporales, lógicas, morales y metafísicas, y a no buscar su esencia, como propugnaba la escuela histórica alemana, en función de su crecimiento, y como respuesta al cambiante medio histórico. Siguió siendo admirador de Rousseau, y ya entrado en años aún recomendaba el *Émile* como el mejor libro jamás escrito sobre educación^[44]. Rousseau debió de fortalecer —si en realidad no la originó— su tendencia creciente a idealizar la tierra y su cultivador, el sencillo campesino, que para Tolstoi es encarnación de virtudes naturales casi tan rica como el noble salvaje de Rousseau. También Rousseau debió de reforzar al rudo campesino que había en Tolstoi con su poderosa actitud moralista y puritana, su desconfianza y antipatía hacia el rico, el poderoso, el feliz, por el hecho mismo de serlo, su toque de genuino vandalismo y sus ocasionales explosiones de ciega rabia, muy rusa, contra el refinamiento de Occidente, y esa loa a la «virtud» y a los gustos sencillos, a la «vida moral sana», a la barbarie militante y antiliberal, que es una de las contribuciones específicas de Rousseau al acervo de las ideas jacobinas. Y acaso Rousseau también influyera sobre él al atribuir tan alto valor a la vida de familia, y con su doctrina de la superioridad del corazón sobre el cerebro, de las virtudes morales sobre las intelectuales o estéticas. Esto ya se ha observado antes, y es cierto y revelador, pero no explica la teoría tolstoiana de la historia, de la que pueden encontrarse pocas afinidades en el profundamente ahistórico

Rousseau. En realidad, hasta el punto en que Rousseau intenta derivar el derecho de algunos hombres a ejercer autoridad sobre otros a partir de una teoría de la transferencia del poder, de acuerdo con el *Contrato social*, Tolstoi lo refuta despectivamente.

Más nos acercaremos a la verdad si consideramos la influencia de sus contemporáneos esclavófilos, románticos y conservadores sobre Tolstoi. Estuvo cerca de algunos de ellos, especialmente de Pogodin y de Samarin, al mediar los sesenta, mientras se hallaba escribiendo *La guerra y la paz*, y seguramente compartió su antagonismo a las teorías científicas de la historia, entonces en boga, fuese al positivismo metafísico de Comte y sus partidarios, o a las opiniones más materialistas de Chernyshevsky y de Pisarev, así como a las de Buckle y Mill y Herbert Spencer y la tradición empírica inglesa general, matizada de materialismo científico francés y alemán, a las que en sus diversos grupos pertenecían estas figuras tan diferentes. Los esclavófilos (y quizás especialmente Tyutchev, cuya poesía admiraba mucho Tolstoi) acaso hayan hecho algo para desacreditar a sus ojos las teorías históricas modeladas sobre las ciencias naturales que para Tolstoi, como para Dostoievski, no daban una verdadera explicación de lo que los hombres hacían y padecían. Eran inadecuadas simplemente porque pasaban por alto la experiencia «interna» del hombre, lo trataban como a un objeto natural, juguete de las mismas fuerzas que gobernaban a todos los demás constituyentes del mundo material, y porque, creyendo en la palabra de los enciclopedistas franceses, trataban de estudiar el comportamiento social como quien estudia una colmena o un hormiguero, y luego se quejaban de que las leyes que habían formulado no explicaban el comportamiento de los seres humanos vivos. Más aún, estos medievalistas románticos quizá robustecieran el natural antiintelectualismo y antiliberalismo de Tolstoi y su opinión —profundamente escéptica y pesimista— acerca de la fuerza de los motivos no racionales sobre el comportamiento, que al mismo tiempo dominan a los seres humanos y les engañan acerca de sí mismos; en suma, ese innato conservadurismo de visión que muy pronto hizo a Tolstoi sospechoso a los ojos de la *intelligentsia* radical rusa de los cincuenta y los sesenta, y les hizo pensar, con cierta irritación, que después de todo era un conde, un oficial y un

reaccionario, y no uno de ellos, no genuinamente ilustrado o *révolté*, pese a sus encendidas protestas contra el sistema político, pese a sus heterodoxias y su destructivo nihilismo.

Pero aun cuando Tolstoi y los eslavófilos acaso combatieran a un enemigo común, sus opiniones positivas divergían marcadamente. La doctrina eslavófila se derivaba principalmente del idealismo alemán, en particular del concepto de Schelling, pese a sus elogios —de dientes para afuera— a Hegel y a sus intérpretes, de que el verdadero conocimiento no podía alcanzarse mediante el uso de la razón, sino tan solo por una autoidentificación imaginativa con el principio central del universo, el alma del mundo, como la de artistas y filósofos en sus momentos de inspiración divina. Alguno de los eslavófilos identificaban esto con las verdades reveladas de la religión ortodoxa y con la tradición mística de la Iglesia rusa, y legaron esto a los poetas simbolistas y los filósofos rusos de una generación posterior. Tolstoi se hallaba en el polo opuesto. Creía que solo por medio de la paciente observación empírica podía alcanzarse algún conocimiento; que este conocimiento siempre es inadecuado, que a menudo la gente sencilla conoce la verdad mejor que la gente culta, porque su observación de los hombres y de la naturaleza está menos nublada por teorías huecas, y no porque sean inspirados vehículos del aliento divino. Hay una aguda punta de sentido común en todo lo que Tolstoi escribió, que automáticamente pone en fuga las fantasías metafísicas y las tendencias indisciplinadas a experiencias esotéricas, o las interpretaciones poéticas o teológicas de la vida, que forman el núcleo mismo de la visión eslavófila, y que como en el caso análogo del romanticismo antiindustrial del Occidente, determinó tanto su odio a la política y la economía, en el sentido ordinario, cuanto su nacionalismo místico. Más aún, los eslavófilos eran adoradores del método histórico, único que, según ellos, mostraba la verdadera naturaleza —revelada solo en su impalpable desarrollo en el tiempo— de las instituciones individuales así como de las ciencias abstractas.

Nada de esto podía encontrar simpatía en el muy empecinado y objetivo Tolstoi, especialmente el Tolstoi realista de su edad mediana; si el campesino Platón Karataev tenía algo en común con el *ethos* agrario de los ideólogos eslavófilos (de hecho, paneslavos) —la simple sabiduría rural

contra los absurdos del hipercavilador Occidente—, sin embargo Pierre Bezukov en los primeros esbozos de *La guerra y la paz* termina sus días como decembrista y exiliado en Siberia, y no se puede suponer que, después de todas sus vacilaciones espirituales, haya encontrado finalmente la paz en algún sistema metafísico, y menos aún en el seno de la Iglesia Ortodoxa o de cualquier otro credo establecido. Los eslavófilos vieron a través de las pretensiones de la ciencia social y psicológica occidental, y ello agradó a Tolstoi; pero sus doctrinas positivas le interesaron poco. Estaba en contra de los misterios ininteligibles, contra la bruma de la antigüedad, contra todo recurso a la jerga de los especialistas: el cuadro desfavorable que pinta de los masones en *La guerra y la paz* siguió siendo síntoma de su actitud hasta el fin. Esto tuvo que reforzarse por su interés en los escritos del exiliado Proudhon —y en la visita que le hizo en 1861—, cuyo confuso irracionalismo, puritanismo, odio a la autoridad y a los intelectuales burgueses, y su rousseanismo y la violencia de su tono evidentemente le agradaron. Es muy posible que tomara el título de su novela de *La guerre et la paix*, de Proudhon, publicada ese mismo año.

Si los idealistas clásicos alemanes no ejercieron un efecto directo sobre Tolstoi sí hubo al menos un filósofo alemán del que se expresó con admiración. Y en realidad no es difícil ver por qué Schopenhauer le resultó atractivo: ese pensador solitario pintaba un cuadro sombrío de la impotente voluntad humana debatiéndose desesperadamente contra leyes del universo rígidamente determinadas; hablaba de la vanidad de todas las pasiones humanas, del absurdo de los sistemas racionales; de la universal incompreensión de las fuentes no racionales de la acción y del sentimiento, del sufrimiento al que está sometida toda carne, y de la consecuente conveniencia de reducir la vulnerabilidad humana reduciendo al hombre mismo a la condición del máximo quietismo para que, una vez sin pasiones, ya no pudiera ser herido o humillado. Esta célebre doctrina ya reflejaba las posteriores opiniones de Tolstoi; que el hombre padece mucho porque ambiciona demasiado, es insensatamente ambicioso y sobrestima grotescamente su propia capacidad; también es posible que provenga de Schopenhauer el amargo hincapié en el conocido contraste del engaño del libre albedrío con la realidad de las leyes de bronce que gobiernan al

mundo, en particular la descripción de los padecimientos inevitables que este engaño, como no es posible disiparlo, necesariamente ha de causar. Esto, para Schopenhauer como para Tolstoi, es la tragedia central de la vida humana; si los hombres supieran cuán poco pueden dominar, aun los más inteligentes y talentosos, cuán poco pueden conocer la multitud de factores cuyo ordenado avance es la historia del mundo y, sobre todo, cuán presuntuosa insensatez es sostener que se percibe un orden tan solo por creer desesperadamente que debe existir un orden, cuando lo único que en realidad se percibe es un caos sin significado alguno, un caos cuya forma amplificada, el microcosmo en que el desorden de la vida humana se refleja en grado más intenso, es la guerra.

La más reconocida de todas las deudas literarias de Tolstoi es, desde luego, para con Stendhal. En su célebre entrevista de 1901 con Paul Boyer^[45], Tolstoi nombró a Stendhal y a Rousseau como los dos escritores a quienes más debía, y añadió que todo lo que sabía de la guerra lo había aprendido de la descripción que hace Stendhal de la batalla de Waterloo en *La cartuja de Parma*, donde Fabricio deambula por el campo de batalla «sin entender nada». Y dijo que este concepto —la guerra sin *panache* «ni embellecimientos»— de que le había hablado su hermano Nikolay, lo había comprobado él personalmente durante su servicio militar en la guerra de Crimea. Nada ha conquistado tantos elogios de soldados reales como las viñetas de Tolstoi de episodios de guerra, sus descripciones de cómo ven las batallas los que realmente participan en ellas.

No hay duda de que Tolstoi hizo justicia al declarar que debía mucho de esta cruda luz a Stendhal. Pero hay, tras Stendhal, otra figura aún más seca, aún más destructiva, de la que Stendhal bien pudo derivar, al menos en parte, su nuevo método de interpretar la vida social, un escritor célebre cuyas obras Tolstoi ciertamente conocía y para con quien tuvo una deuda más profunda de las que comúnmente se ha supuesto, pues la notable semejanza de sus opiniones sería difícil de atribuir a la casualidad o a las misteriosas operaciones del *Zeitgeist*. Esta figura fue el famoso Joseph de Maistre; y la historia completa de su influencia sobre Tolstoi, aunque ya ha sido notada por los estudios de este, y al menos por un crítico de Maistre^[46], aún está por escribirse.

V

El 1º de noviembre de 1865, mientras estaba escribiendo *La guerra y la paz*, Tolstoi anotó en su diario: «Estoy leyendo a Maistre»^[47], y el 7 de septiembre de 1866 escribió al editor Bartenev, que era una especie de ayudante general suyo, pidiéndole que le enviara el «Archivo Maistre», es decir, sus cartas y notas. Hay todas las razones para comprender por qué Tolstoi deseaba leer a este autor, relativamente poco conocido. El conde Joseph de Maistre fue un monarquista saboyano que surgió a la fama con sus escritos antirevolucionarios en los últimos años del siglo XVIII. Aunque habitualmente clasificado como escritor reaccionario y ortodoxo católico, pilar de la Restauración borbónica y defensor del *statu quo* prerevolucionario, en particular de la autoridad papal, en realidad era mucho más que esto. Sostenía opiniones sombríamente anticonvencionales y misantrópicas acerca de la naturaleza de los individuos y las sociedades, y escribió con una violencia tajante e irónica acerca del incurable salvajismo y perversa naturaleza del hombre, de lo inevitable de la perpetua matanza, del carácter divinamente instituido de las guerras, y del papel abrumador desempeñado en los asuntos humanos por el anhelo de autoinmolación que, más que la sociabilidad natural o los acuerdos artificiales, crea por igual ejércitos y sociedades civiles; subrayaba la necesidad de la autoridad absoluta, el castigo y la represión continua si habían de imponerse la civilización y el orden. Tanto el contenido como el tono de sus escritos están más cerca de Nietzsche, d'Annunzio y los heraldos del fascismo moderno que de los respetables monarquistas de su tiempo, y causaron cierta conmoción en su día, tanto entre los legitimistas como en la Francia napoleónica. En 1803 Maistre fue enviado por su soberano, el rey de Saboya —que por entonces vivía en el exilio, en Roma, víctima de Napoleón y que pronto tuvo que mudarse a Cerdeña— como su representante semioficial a la corte de San Petersburgo. Maistre, quien poseía excelente trato social y un agudo sentido del ambiente, causó una gran impresión entre la sociedad de la capital rusa, como cortesano pulido, hombre ingenioso y observador, político y sagaz. Permaneció en San

Petersburgo de 1803 a 1817, y sus despachos y cartas, exquisitamente escritos y a menudo diabólicamente penetrantes y proféticos, así como su correspondencia privada y las diversas notas sueltas acerca de Rusia y sus habitantes enviadas a su gobierno y a sus amigos y consultores entre la nobleza rusa, forman una inapreciable fuente de información acerca de la vida y las opiniones de los círculos gobernantes del imperio ruso durante el período napoleónico e inmediatamente después.

Maistre, autor de varios ensayos teológico-políticos, falleció en 1821, pero la edición definitiva de sus obras, en particular de los célebres *Soirées de Saint-Pétersbourg*, que en forma de diálogo platónico tratan de la naturaleza y las sanciones del gobierno humano y de otros problemas políticos y filosóficos, así como su *Correspondance diplomatique* y sus cartas, solo fue publicada íntegra en los cincuenta y principios de los sesenta por su hijo Rodolphe y por otros. El odio manifiesto de Maistre a Austria, su antibonapartismo así como la creciente importancia del reino del Piamonte, antes y después de la guerra de Crimea aumentaron, por aquellas fechas, de manera natural, el interés en su personalidad y su pensamiento. Empezaron a aparecer libros acerca de él, produciendo no pocas discusiones en los círculos literarios e históricos de Rusia. Tolstoi poseía las *Soirées*, así como la correspondencia diplomática y las cartas de Maistre, y de ellas se encontraron ejemplares en su biblioteca de Yásnaia Poliana. Sea como fuere, es claro que Tolstoi las aprovechó extensamente en *La guerra y la paz*^[48]. Así, el célebre relato de la intervención de Paulucci en el debate del estado mayor ruso en Drissa es reproducción casi literal de una carta de Maistre. De modo semejante, la charla del príncipe Vasily en la recepción de *Mme. Scherer* con el «*Homme de beaucoup de mérite*» acerca de Kutúzov, está obviamente basada en una carta de Maistre, en que se encuentran todas las frases en francés con que está salpicada esta conversación. Hay, además, una nota en uno de los primeros borradores de Tolstoi, «en casa de Anna Pavlovna; J De Maistre», que se refiere al *raconteur* que relata a la bella Hélène y a un admirado grupo de personas la estúpida anécdota del encuentro de Napoleón con el duque de Enghien durante la cena con la célebre actriz *Mlle. Georges*. Asimismo, el hábito del viejo príncipe Bolkonsky de cambiar de cama, de una habitación a otra,

probablemente está tomado de un relato que cuenta Maistre acerca de un hábito similar del conde Stroganov. Y finalmente, el nombre de Maistre aparece en la novela misma, entre quienes convienen en que sería embarazoso e insensato capturar a los príncipes y mariscales más eminentes del ejército de Napoleón, pues esto solo crearía dificultades diplomáticas. Zhikharev, cuyas memorias consultó Tolstoi, conoció a Maistre en 1807, y lo describió en los términos más entusiastas^[49]; algo de la atmósfera que imbuye estas memorias entra en la descripción que hace Tolstoi de los emigrados eminentes en el salón de Anna Pavlovna Scherer, con que empieza *La guerra y la paz*, y en sus otras referencias a la sociedad petersburguesa elegante de la época. Estos ecos y paralelos han sido minuciosamente verificados por los eruditos tolstoianos, y no dejan duda acerca de lo que de allí tomó Tolstoi.

Entre esos paralelos hay también similitudes de índole más importante. Maistre explica que la victoria de los legendarios Horacios sobre los Curiáceos —como todas las victorias en general— se debió al intangible factor de la moral, y Tolstoi, de modo semejante, habla de la importancia suprema de esta desconocida «cantidad» al determinar el resultado de las batallas; el impalpable «espíritu» de las tropas y de sus comandantes. Este hincapié en lo imponderable y lo incalculable es parte importante del general irracionalismo de Maistre. Más clara y audazmente que nadie antes que él, Maistre declaró que el intelecto humano solo era un débil instrumento contra el poderío de las fuerzas naturales; que las explicaciones racionales de la conducta humana raras veces explicaban algo. Sostuvo que solo lo irracional podía persistir y ser poderoso, precisamente porque desafiaba toda explicación y, así, no podía ser socavado por las actividades críticas de la razón. Y citó, en calidad de ejemplos, instituciones tan irracionales como la monarquía hereditaria y el matrimonio que pasaban de una época a otra, mientras que instituciones tan racionales como la monarquía electiva o las relaciones personales «libres» pronto, y por ninguna razón clara, se desplomaban doquier se les introducía.

Maistre concebía la vida como un terrible combate en todos los niveles, entre plantas y animales no menos que entre individuos y naciones, combate en que no se esperaba ganar nada, pero que se originaba en algún

afán primitivo, misterioso, sanguinario y de autoinmolación, implantado por Dios. Este instinto era mucho más poderoso que los débiles esfuerzos de los hombres racionales que trataban de alcanzar la paz y la felicidad (que, en todo caso, no eran el deseo más profundo del corazón humano, sino tan solo de su caricatura, el intelecto liberal) planeando la vida de la sociedad sin contar con las violentas fuerzas que tarde o temprano, inevitablemente, harían que sus minúsculas estructuras se desplomaran como castillos de naipes. Maistre consideraba el campo de batalla como típico de la vida en todos sus aspectos, y se burlaba de los generales convencidos de que eran ellos quienes, en realidad, mandaban los desplazamientos de sus tropas y dirigían el curso de la batalla. Declaró que en el verdadero fragor de la batalla nadie podía empezar siquiera a decir qué estaba ocurriendo:

On parle beaucoup de batailles dans le monde sans savoir ce que c'est; on est surtout assez sujet à les considérer comme des points, tandis qu'elles couvrent deux ou trois lieues de pays; on vous dit gravement: Comment ne savez-vous pas ce qui s'est passé dans ce combat puisque vous y étiez? tandis que c'est précisément le contraire qu'on pourrait dire assez souvent. Celui qui est à la droite sait-il ce qui se passe à la gauche? sait-il seulement ce qui se passe à deux pas de lui? Je me représente aisément une de ces scènes épouvantables: sur un vaste terrain couvert de tous les apprêts du carnage, et qui semble s'ébranler sous les pas des hommes et des chevaux; au milieu du feu et des tourbillons de fumée; étourdi, transporté par le retentissement des armes à feu et des instruments militaires, par des voix qui commandent, qui hurlent ou qui s'éteignent; environné de morts, de mourants, de cadavres mutilés; possédé tour à tour par la crainte, par l'espérance, par la rage, par cinq ou six ivresses différentes, que devient l'homme? que voit-il? que sait-il au bout de quelques heures? que peut-il sur lui et sur les autres? Parmi cette foule de guerriers qui ont combattu tout le jour, il n'y en a souvent pas un seul, et pas même le général, qui sache où est le vainqueur. Il ne tiendrait qu'à moi de vous citer des batailles modernes, des batailles fameuses dont la mémoire ne périra jamais; des batailles qui ont changé la face des affaires en Europe, et qui n'ont été perdues que parce que tel ou tel homme a cru qu'elles l'étaient; de manière qu'en supposant toutes les circonstances égales, et pas une goutte de sang de plus versée de part et d'autre, un autre général aurait fait chanter le *Te Deum* chez lui, et forcé l'histoire de dire tout le contraire de ce qu'elle dira^[50].

[En el mundo se habla mucho de batallas sin saber lo que son; sobre todo, se les suele considerar como puntos, cuando en realidad cubren dos o tres leguas; se nos dice gravemente. ¿Cómo no sabéis lo que ha sucedido en ese combate, vos que allí estabais?, siendo así que es lo contrario lo que a menudo se podría decir. ¿Sabe el que está a la derecha lo que ocurre a la izquierda? ¿Sabe siquiera lo que sucede a dos pasos de él? Me figuro sin dificultad una de esas escenas terribles: sobre un

vasto terreno cubierto de todas las máquinas de matanza, que parece temblar bajo el piso de hombres y caballos, en medio del fuego y de las nubes de humo; aturdido... por el resonar de las armas de fuego y de los instrumentos militares, por las voces de mando que truenan o se extinguen; rodeado de muertos, de moribundos, de cadáveres mutilados; poseído, arrebatado por el miedo, por la esperanza, por la rabia, por cinco o seis embriagueces, qué se vuelve el hombre? ¿Qué sabe al cabo de pocas horas? ¿Qué poder tiene sobre sí mismo y sobre los demás? Entre esta multitud de guerreros que han combatido todo el día, a menudo no hay uno solo, ni siquiera el general, que sepa quién es el vencedor. Podría citar batallas modernas, batallas famosas cuyo recuerdo no morirá jamás, batallas que han cambiado la faz de Europa, y que solo han sido perdidas porque tal o cual hombre ha creído que lo estaban; de manera que suponiendo iguales todas las circunstancias, y ni una gota más de sangre vertida por uno de los bandos, otro general habría hecho cantar el *Te Deum* y obligado a la historia a decir todo lo contrario de lo que dirá].

Y después:

N'avons-nous pas fini même par voir perdre des batailles gagnées?... Je crois en général que les batailles ne se gagnent ni ne se perdent point physiquemen^[51].

[¿No hemos acabado por ver perder batallas ganadas?... Yo creo que, en general, las batallas no se ganan ni se pierden físicamente].

De même une armée de 40 000 hommes est inférieure physiquement à une autre armée de 60 000: mais si la première a plus de courage, d'expérience et de discipline, elle pourra battre la seconde; car elle a plus d'action avec moins de masse, et c'est ce que nous voyons à chaque page de l'histoire^[52].

[Asimismo, un ejército de cuarenta mil hombres es inferior físicamente a otro ejército de sesenta mil, pero si el primero tiene más valor, más experiencia y más disciplina, podrá vencer al segundo, porque tiene más acción con menos masa, y es esto lo que vemos en cada página de la historia].

Y finalmente:

C'est l'opinion qui perd les batailles, et c'est l'opinion qui les gagne^[53].

[Es la opinión la que pierde las batallas, y es la opinión la que las gana].

La victoria es cuestión moral o psicotópica, no física:

Qu'est ce qu'une bataille perdue?... C'est une bataille qu'on croit avoir perdue. Rien n'est plus vrai. Un homme qui se bat avec un autre est vaincu lorsqu'il est tué ou terrassé, et que l'autre est debout; il n'en est pas ainsi de deux armées: l'une ne

peut être tuée, tandis que l'autre reste en pied. Les forces se balancent ainsi que les morts, et depuis surtout que l'invention de la poudre a mis plus d'égalité dans les moyens de destruction, une bataille ne se perd plus matériellement; c'est-à-dire parce qu'il y a plus de morts d'un côté que de l'autre; aussi Frédéric II, qui s'y entendait un peu, disait: Vaincre, c'est avancer. Mais quel est celui qui avance? C'est celui dont la conscience et la contenance font reculer l'autre^[54].

[¿Qué es una batalla perdida?... Es una batalla que se cree haber perdido. No hay nada más cierto. Un hombre que combate con otro es vencido al ser muerto o derribado, mientras el otro sigue en pie; no es así entre dos ejércitos; uno no puede ser muerto, mientras que el otro queda en pie. Las fuerzas se equilibran así como los muertos, y sobre todo desde que la invención de la pólvora ha puesto más igualdad en los medios de destrucción, una batalla no se pierde ya materialmente, es decir, porque hay más muertos de un lado que del otro; así Federico II, que sabía algo de esto, decía: Vencer es avanzar. Pero ¿quien es el que avanza? Aquel cuya conciencia y compostura hacen retroceder al otro].

No hay ni puede haber una ciencia militar, pues

C'est l'imagination qui perd les batailles^[55], [y] peu de batailles sont perdues physiquement... vous tirez, je tire... le véritable vainqueur, comme le véritable vaincu, c'est celui qui croit l'être^[56].

[Es la imaginación la que pierde las batallas... Pocas batallas se pierden físicamente... vos tiráis, yo tiro... el verdadero vencedor, como el verdadero vencido, es el que cree serlo].

Esta es la lección que Tolstoi dice haber aprendido de Stendhal, pero las palabras del príncipe Andrey acerca de Austerlitz —«Perdimos porque nos dijimos que habíamos perdido»— así como la atribución de la victoria rusa sobre Napoleón a la fuerza del deseo ruso de vivir, son eco de Maistre, no de Stendhal.

Este paralelismo entre las opiniones de Maistre y las de Tolstoi acerca del caos y la imposibilidad de dirigir las batallas y guerras, con sus implicaciones más generales para la vida humana, junto con el desprecio de ambos a las ingenuas versiones de los historiadores académicos para explicar la violencia humana y el amor a la guerra, fue notado por el eminente historiador francés Albert Sorel en una conferencia poco conocida, que pronunció el 7 de abril de 1888 en la École des Sciences Politiques^[57]. Trazó un paralelo entre Maistre y Tolstoi, y observó que aun cuando Maistre era teócrata Tolstoi era «nihilista», sin embargo ambos

consideraban las causas primeras de los acontecimientos como misteriosas, al reducir a nada las voluntades humanas. Escribió Sorel: «La distancia del teócrata al místico, y del místico al nihilista, es menor que la de la mariposa a la larva, de la larva a la crisálida, de la crisálida a la mariposa». Tolstoi se asemeja a Maistre porque, como él, siente curiosidad por las causas primeras, plantea preguntas como esta de Maistre:

Expliquez pourquoi ce qu'il y a de plus honorable dans le monde, au jugement de tout le genre humain sans exception, est le droit de verser innocemment le sang innocent?[58].

[¿Explicad por qué lo que hay más honorable en el mundo, según el juicio de todo el género humano sin excepción, es el derecho de verter inocentemente la sangre inocente?].

Rechaza todas las respuestas racionalistas y naturalistas, subraya impalpables factores psicológicos y «espirituales» —y a veces zoológicos— como determinantes de los hechos, y los subraya a expensas de los análisis estadísticos de las fuerzas militares, así como lo hacía Maistre en sus despachos a su gobierno en Cagliari. En realidad, las versiones tolstoianas de los movimientos de masas —en combate y al huir de Moscú los rusos o de Rusia los franceses— casi parecen planeadas como ilustraciones concretas de la teoría de Maistre acerca del carácter no planeado ni planeable de todos los grandes acontecimientos. Pero el paralelo es más exacto aún. El conde saboyano y el conde ruso están reaccionando, ambos, violentamente contra el optimismo liberal acerca de la bondad humana, de la razón humana y de lo válido o inevitable del progreso material: ambos atacan furiosamente la idea de que la humanidad pueda volverse eternamente feliz y virtuosa por medios racionales y científicos.

La primera gran oleada de racionalismo optimista que siguió a las Guerras de Religión surgió frente a la violencia de la gran Revolución francesa y el despotismo político y la miseria social y económica que la siguieron: en Rusia una oleada similar fue disuelta por la larga sucesión de medidas represivas que tomó Nicolás I para contrarrestar, primero, el esfuerzo de la revuelta decembrista y, casi un cuarto de siglo después, la

influencia de las revoluciones europeas de 1848-1849; y a esto debe añadirse el efecto material y moral, un decenio después, del desastre de Crimea. En ambos casos, el recurso a la fuerza bruta acabó con mucho idealismo impracticable, y resultó en varios tipos de realismo y dureza; entre otros, de socialismo materialista, neofeudalismo autoritario, nacionalismo a sangre y fuego y otros movimientos enconadamente antiliberales. En el caso de Maistre y en el de Tolstoi, con todas sus insalvables diferencias psicológicas, sociales, culturales, y religiosas, la desilusión tomó la forma de un escepticismo agudo ante el método científico como tal, desconfianza de todo liberalismo, positivismo, racionalismo y todas las formas de elevado secularismo por entonces en boga en la Europa occidental, y los llevó a hacer un deliberado hincapié en los aspectos «desagradables» de la historia humana, de los que los románticos sentimentales, los historiadores humanistas y los teorizantes sociales optimistas parecían desviar intencionalmente la mirada.

Tanto Maistre como Tolstoi hablaron de los reformadores políticos (en un ejemplo interesante, del mismo individuo representante de todos ellos, el estadista ruso Speransky) en el mismo tono de amarga y desdeñosa ironía. Se sospechó que Maistre había tenido que ver activamente con la caída y el exilio de Speransky; Tolstoi, por los ojos del príncipe Andrey, describe el pálido rostro del antiguo favorito de Alejandro, sus manos suaves, sus grandes aires, lo artificial y vano de sus movimientos —como algo revelador de la irrealidad de su persona y de sus actividades liberales—, de una manera que Maistre habría aplaudido. Ambos hablan de los intelectuales con desdén y hostilidad. Maistre no solo los considera como grotescas víctimas del proceso histórico —repugnantes advertencias creadas por la Providencia para espantar a la humanidad y hacerle volver a la antigua fe romana—, sino como seres peligrosos para la sociedad, como una secta pestilente de indagadores y corruptores de la juventud, contra cuya corrosiva actividad debe tomar medidas todo gobernante sabio. Tolstoi los trata con más desprecio que odio, y los representa como pobres seres extraviados, débiles mentales con delirios de grandeza. Maistre los ve como una plaga de langosta política y social, un cáncer en el corazón de la civilización cristiana, que es lo más sagrado de todo y que solo seguirá

viviendo por los esfuerzos heroicos del papa y de su iglesia. Tolstoi los ve como locos, taimados, caviladores de sutilezas, vanos, ciegos y sordos a las realidades que corazones más simples pueden captar, y de vez en cuando se lanza contra ellos con la violencia brutal de un sombrío y anárquico campesino viejo dispuesto a vengarse, después de años de silencio, de esos monigotes estúpidos y parlanchines criados en la ciudad, tan orondos y llenos de palabras para explicarlo todo, tan superiores, tan impotentes y vacíos. Ambos desdeñan toda interpretación de la historia que no coloque en su centro mismo el problema de la naturaleza del poder, y ambos hablan con sorna de los intentos racionalistas por explicarla. Maistre se divierte a costa de los enciclopedistas —de sus ingeniosas superficialidades, de sus limpias pero huecas categorías—, en un tono muy semejante al adoptado por Tolstoi hacia sus descendientes de un siglo después, los sociólogos e historiadores científicos. Ambos afirman creer en la sabiduría profunda de la gente común, no corrompida, aunque los mordaces *obiter dicta* de Maistre acerca de la incurable barbarie, venalidad e ignorancia de los rusos no pudieron ser muy del gusto de Tolstoi, si en realidad los leyó.

Ambos, Maistre y Tolstoi, ven al mundo occidental como «descompuesto» en cierto sentido, y en rápida decadencia. Fue esta la doctrina que los contrarrevolucionarios católicos virtualmente inventaron con el cambio de siglo, y formó parte de su concepto de la Revolución francesa como castigo divino lanzado contra quienes se descarriaron de la fe cristiana, y en particular de la Iglesia Católica. Desde Francia, esta denuncia del secularismo fue llevada por muchas vías tortuosas, especialmente por pensadores de segunda clase y por sus lectores académicos, a Alemania y a Rusia (a Rusia tanto directamente como a través de versiones alemanas), donde encontró un suelo fértil entre quienes, habiéndose evitado los levantamientos revolucionarios, encontraban grato para su amor propio creer que ellos, por lo menos, aún seguían por el buen camino hacia mayor poder y gloria, mientras que el Occidente, destruido por la caída de su antigua fe, rápidamente se desintegraba en lo político y en lo moral. No hay duda de que Tolstoi tomó este elemento de su visión, tanto de los esclavófilos y otros chauvinistas rusos como directamente de Maistre, pero debe notarse que esta creencia es excepcionalmente poderosa en los

dos secos y aristocráticos observadores y gobierna sus opiniones, tan extrañamente similares. Ambos eran, en el fondo, intransigentes pesimistas, cuya implacable destrucción de las ilusiones en curso atemorizó a sus contemporáneos, aun cuando tuvieran que reconocer la verdad de lo que decían. Pese al hecho de que Maistre fue un fanático ultramontano y partidario de las instituciones establecidas, en tanto que Tolstoi, apolítico en sus primeras obras, no daba muestras de un sentimiento radical, los contemporáneos de uno y de otro sintieron oscuramente que eran nihilistas: los valores humanos del siglo XIX se desmoronaban entre sus dedos. Ambos intentaron huir de su propio inescapable e incontestable escepticismo hacia alguna verdad vasta e inasible que los protegiera de los efectos de sus naturales inclinaciones y temperamento: Maistre se refugió en la Iglesia, Tolstoi en el corazón humano no corrompido y en el simple amor fraternal, estado que raras veces habrá podido conocer, ideal ante cuya visión lo abandona su talento narrativo, que entonces solo produce algo inartístico, inerte e ingenuo, penosamente conmovedor, lamentablemente falto de poder de convicción y obviamente remoto de su propia experiencia.

Y sin embargo, no hay que llevar demasiado lejos la analogía: es cierto que ambos, Maistre y Tolstoi, atribuyen la mayor importancia posible a la guerra y los conflictos, pero Maistre, como Proudhon después de él^[59], glorifica la guerra y declara que es misteriosa y divina, mientras que Tolstoi la detesta y cree que solo sería explicable si supiésemos bastante de sus muchas causas minúsculas: el célebre «diferencial» de la historia. Maistre creía en la autoridad porque era una fuerza irracional, creía en la necesidad de someterse, en lo inevitable del delito y en la importancia suprema de inquisiciones y castigos. Consideraba al verdugo como piedra angular de la sociedad, y no en balde Stendhal le llamó *l'ami du bourreau* y Lamennais dijo que para él solo existían dos realidades, crimen y castigo: «Sus obras parecen escritas en el cadalso». Maistre veía al mundo como una multitud de seres salvajes destrozándose unos a otros, matando por el placer de matar, con violencia y sangre, y consideraba esto como la condición normal de toda vida animada. Tolstoi está lejos de tanto horror, crimen y sadismo^[60]; Y, contra lo que digan Albert Sorel y Vogüé, en ningún sentido es un místico. No tiene miedo de cuestionar nada, y cree que debe existir

alguna respuesta sencilla que todo el tiempo está ante nosotros, pero nosotros la buscamos en los lugares más remotos y extraños.

Maistre apoyó el principio de la jerarquía y creyó en una aristocracia abnegada, en el heroísmo, la obediencia y el más rígido gobierno de las masas por sus superiores sociales y teológicos. En consecuencia, propuso que la educación en Rusia se pusiera en manos de los jesuitas; estos, al menos, inculcarían a los bárbaros escitas la lengua latina, lengua sagrada de la humanidad simplemente porque representaba los prejuicios y supersticiones de épocas pretéritas, creencias que habían pasado la prueba de la historia y de la experiencia, única manera de formar una muralla lo bastante fuerte para resistir los terribles ácidos del ateísmo, el liberalismo y la libertad de pensamiento. Consideraba sobre todo las ciencias naturales y la literatura secular como objetos peligrosos en manos de quienes no estuviesen completamente adoctrinados en contra de ellas, vino embriagante que peligrosamente podía excitar y al final destruir a cualquier sociedad no acostumbrada a él.

Tolstoi combatió durante toda su vida el oscurantismo y la artificial represión del deseo de saber; sus palabras más duras fueron dirigidas contra los estadistas y escritores rusos del último cuarto del siglo XIX — Pobedonostsev y sus amigos y epígonos— que predicaron precisamente estas máximas del gran reaccionario católico. El autor de *La guerra y la paz* abiertamente odiaba a los jesuitas; en particular, le enfureció su triunfo al convertir damas rusas elegantes durante el reinado de Alejandro; los últimos actos de la vida de Hélène, la indigna esposa de Pierre, casi parecen basados en las actividades de Maistre como misionero entre la aristocracia de San Petersburgo; hay, en realidad, buenas razones para creer que los jesuitas fueron expulsados de Rusia, y Maistre virtualmente llamado por su gobierno, cuando sus intrusiones fueron consideradas demasiado abiertas y triunfantes por el emperador mismo.

Por tanto, nada habría escandalizado más a Tolstoi que decirle que tenía mucho en común con este apóstol de las tinieblas, este defensor de la ignorancia y la esclavitud. No obstante, de todos los escritores sobre cuestiones sociales, es el tono de Maistre el que más se asemeja al de Tolstoi. Ambos mantienen la misma sardónica, casi cínica incredulidad en

el mejoramiento de la sociedad por medios racionales, por la promulgación de leyes buenas o la propagación del conocimiento científico. Ambos hablan con la misma airada ironía de toda explicación en boga, de toda panacea social, particularmente de la ordenación y planeación de la sociedad de acuerdo con alguna fórmula descubierta por el hombre. En Maistre abiertamente y en Tolstoi menos clara hay una actitud profundamente escéptica hacia todos los expertos y todas las técnicas, todas las elevadas profesiones de la fe secular y todos los esfuerzos de mejora social hechos por personas bien intencionadas pero ¡ay!, idealistas; la misma antipatía hacia todo el que trafica en ideas, que cree en conceptos abstractos; y ambos fueron profundamente afectados por las ideas de Voltaire, y las rechazan con violencia. Ambos apelan, en última instancia, a alguna fuente elemental oculta en las almas de los hombres, llegando Maistre, sin embargo, a denunciar a Rousseau como falso profeta, mientras Tolstoi mantiene hacia él una actitud más ambigua. Ambos, ante todo, rechazan el concepto de libertad política individual, de derechos civiles garantizados por algún impersonal sistema de justicia. Maistre, porque veía todo deseo de libertad personal —fuese política o económica o social o cultural o religiosa— como veleidosa indisciplina y estúpida insubordinación, y apoyaba la tradición en sus formas más oscuramente irracionales y represivas, pues solo ella aportaba la energía que da vida, continuidad y anclaje a las instituciones sociales; Tolstoi rechazaba la reforma política porque creía que la regeneración última solo podía llegar de adentro, y que solo se vivía realmente la vida interior en las honduras intactas de la masa del pueblo.

VI

Pero existe un paralelo mayor y más importante entre la interpretación tolstoiana de la historia y las ideas de Maistre, y plantea cuestiones de principio fundamental relacionadas con el conocimiento del pasado. Uno de

los elementos más notables comunes al pensamiento de estos pensadores tan distintos, de hecho antagónicos, es su preocupación por el carácter inexorable —la «marcha»— de los acontecimientos. Ambos consideran lo que ocurre como una red espesa, opaca, inextricablemente compleja, de acontecimientos, objetos y características, conectada y dividida por innumerables nudos inidentificables, y también lagunas y súbitas discontinuidades, visibles o invisibles. Es una visión de la realidad según la cual todas las construcciones claras, sean lógicas o científicas —las pautas bien definidas, simétricas, de la razón humana— parecen tersas, endebles, vacías, «abstractas» y totalmente ineficaces como medios de descripción o de análisis de algo que viva o haya vivido. Maistre atribuye esto a la impotencia incurable de los humanos poderes de observación y de raciocinio, al menos cuando trabajan sin ayuda de las fuentes sobrehumanas del conocimiento: la fe, la revelación, la tradición; ante todo, la visión mística de los grandes santos y doctores de la Iglesia, su inanalizable sentido especial de la realidad, al que son fatales la ciencia natural, la libre crítica y el espíritu secular. Los más sabios de los griegos, muchos entre los romanos y después de ellos los eclesiásticos y estadistas de la Edad Media, nos dice Maistre, poseyeron esta visión; de allí derivaron su poder, su dignidad y su triunfo. Los enemigos naturales de este espíritu son la sagacidad y la especialización: de allí el desprecio tan justamente mostrado en el mundo romano a expertos y técnicos los *Graeculus esuriens*, los remotos pero inconfundibles antepasados de las flacas y mustias figuras de la moderna época alejandrina, el terrible siglo XVIII, toda la *écrivasserie et avocasserie*, el miserable ejército de chupatintas y personeros, con la depredadora, sórdida y burlona figura de Voltaire a la cabeza, destructor y autodestructor por ser ciego y sordo a la verdadera palabra de Dios. Solo la Iglesia comprende los ritmos «internos», las corrientes «profundas» del mundo, la marcha silente de las cosas; *non in commotione Dominus*; no en tronantes manifiestos democráticos, ni en el parloteo de las fórmulas constitucionales, ni en la violencia revolucionaria, sino en el orden natural eterno, gobernado por la ley «natural». Solo quienes la comprenden saben lo que puede y lo que no puede lograrse, lo que debe y lo que no debe intentarse. Ellos y solo ellos conocen la clave del triunfo secular, así como

de la salvación espiritual. La omnisciencia es solo de Dios. Pero solo empapándonos en Su palabra, Sus principios teológicos o metafísicos manifestados, al nivel más bajo, en instintos y en supersticiones antiguas que no son sino maneras primitivas, probadas por el tiempo, de adivinar y obedecer Sus leyes, mientras que el razonamiento es un esfuerzo de sustituir la sabiduría, audazmente, por nuestras propias reglas arbitrarias. La sabiduría práctica es, en alto grado, conocimiento de lo inevitable; de lo que, dado nuestro orden universal, no pudo dejar de suceder; y, a la inversa, de cómo las cosas no pueden hacerse, o no han podido hacerse; de por qué algunos planes tienen que acabar en el fracaso, no pueden evitarlo aunque de ello no pueda darse ninguna razón demostrativa o científica. A la rara capacidad de ver esto la llamamos, con razón, el «sentido de la realidad»; es un sentido de lo que embona bien con otras cosas, de lo que no puede existir con otras; y le hemos dado muchos nombres: visión, sabiduría, genio práctico, sentido del pasado, comprensión de la vida y del carácter humano.

La opinión de Tolstoi no es muy distinta, pero él ofrece como explicación de la insensatez de nuestras exageradas pretensiones de entender o determinar los hechos no unos esfuerzos absurdos o blasfemos hechos sin una sabiduría especial —es decir, sobrenatural—, sino nuestra ignorancia de demasiadas interrelaciones entre su enorme número, entre las minúsculas causas que determinan los acontecimientos; si empezáramos siquiera a conocer la red causal en su variedad infinita, dejaríamos de elogiar o censurar, de jactarnos o de lamentar, o de ver a unos seres humanos como héroes y a otros como villanos, y nos someteríamos, con toda modestia, a la necesidad inevitable. Empero, no decir más que esto es tergiversar en cierto modo sus opiniones. Es doctrina implícita de Tolstoi en *La guerra y la paz* que toda verdad está en la ciencia, en el conocimiento de las causas materiales, y que, por ende, nos ponemos en ridículo llegando a conclusiones sobre «pruebas» demasiado endebles, y que en esto saldríamos mal parados de una comparación con campesinos o salvajes que, no siendo mucho más ignorantes, al menos tienen pretensiones más modestas; pero no es esta, en realidad, la visión del mundo subyacente en *La guerra y la paz* o en *Ana Karenina* o en ninguna otra obra que corresponda a este período de la vida de Tolstoi. Kutúzov es sabio y no solo

astuto, como lo son por ejemplo los oportunistas Drubetskoy o Bilibin, y no es víctima de abstractas teorías o dogmas, como los expertos militares alemanes; es distinto de ellos y es más sabio, pero no porque conozca más hechos que ellos o sepa un mayor número de las «pequeñas causas» de los acontecimientos que sus consejeros o sus enemigos, que Pfuél o Paulucci o Berthier o el rey de Nápoles. Karataev lleva la luz a Pierre, mientras que los francmasones no lo hacen, pero esto no ocurre porque disponga de una información científica superior a la de las logias de Moscú; Levin pasa por una vivencia durante su trabajo en los campos, y el príncipe Andrey al yacer herido en el campo de batalla de Austerlitz, pero en ninguno de los dos casos ha habido un descubrimiento de hechos o de leyes nuevas, en el sentido ordinario. Por lo contrario, cuanto mayor la acumulación de hechos, más vana resulta la actividad, más inevitable el fracaso, como lo demuestra el grupo de reformadores que rodea a Alejandro. Ellos y otros hombres como ellos solo se salvan de la desesperación fáustica por estupidez (como los alemanes y los expertos militares, o los expertos en general) o por vanidad (como Napoleón) o por frivolidad (como Oblonsky) por insensibilidad (como Karenin).

¿Qué descubren, pues, Pierre, el príncipe Andrey, Levin? ¿Y qué están buscando, cuál es el centro y el clímax de la crisis espiritual resuelta por la vivencia que transforma sus vidas? No la humillante revelación de cuán poco pueden decir haber descubierto ellos —Pierre, Levin y los demás— entre la totalidad de los hechos y las leyes que conoce el observador omnisciente de Laplace, no un simple reconocimiento de ignorancia socrática. Menos aún lo que es casi el polo opuesto, una nueva conciencia, más precisa, de las «leyes de bronce» que gobiernan nuestras vidas, una visión de la naturaleza como una máquina o una fábrica, en la cosmología de los grandes materialistas, Diderot o Lamettrie o Cabanis, o de los escritores científicos del siglo XIX idolatrados por el «nihilista» Bazarov en *Padres e hijos* de Turguénev; tampoco es algún sentido trascendental de la inexpresable unicidad de la vida, que en todas las épocas han atestiguado los poetas, místicos y metafísicos. Sin embargo, algo se ha percibido; hay una visión o al menos un atisbo, un momento de revelación que en cierto sentido explica y reconcilia, una teodicea, una justificación de lo que existe

y ocurre, así como su elucidación. ¿En qué consiste? Tolstoi no nos lo dice muy explícitamente; pues cuando (en sus obras posteriores, explícitamente didácticas) se propone hacerlo, su doctrina ya no es la misma. Y sin embargo, a ningún lector de *La guerra y la paz* le puede pasar totalmente inadvertido lo que se le está diciendo. Y ello no solo en las escenas de Kutúzov o de Karataev o en otros pasajes casi teológicos o metafísicos, sino aún más, por ejemplo, en la sección narrativa, no filosófica, del epílogo, en que Pierre, Natasha, Nikolay, Rostov y la princesa María aparecen anclados en sus nuevas vidas, más apacibles, con su establecida rutina cotidiana. Claramente se pretende hacernos ver que estos «héroes» de la novela —los «buenos»—, después de las tempestades y angustias de más de diez años, han alcanzado cierta clase de paz, basada en cierto grado de comprensión: comprensión... ¿de qué? De la necesidad de someterse. ¿A qué? No solo a la voluntad de Dios (no, al menos, durante el período de creación de las grandes novelas, en los sesenta y setenta) ni a «leyes de bronce» de las ciencias, sino a las relaciones permanentes de las cosas^[61] y a la textura universal de la vida humana, mientras que la verdad y la justicia solo pueden encontrarse por medio de un conocimiento «natural», un tanto aristotélico.

Hacer esto es, ante todo, comprender de qué son capaces —y de qué no lo son— la voluntad y la razón humanas. ¿Cómo saber esto? No mediante una investigación específica y un descubrimiento, sino por una conciencia, no necesariamente explícita o consciente, de ciertas características generales de la vida y la experiencia humanas. Y la más significativa y penetrante de estas es la línea decisiva que separa la «superficie» de las «profundidades»: por una parte, el universo de los datos perceptibles, descriptibles, analizables, tanto físicos como psicológicos, tanto «externos» como «internos», tanto públicos como privados, de los que pueden tratar las ciencias, aunque en algunas regiones —las que quedan fuera de lo físico— hayan logrado tan pocos progresos; y, por otra parte, el orden que, por decirlo así, «contiene» y determina la estructura de la experiencia, el marco en que esta —es decir, nosotros y todo lo que experimentamos— se debe concebir como fija, lo que entra en nuestros hábitos de pensamiento, acción, sentimiento, nuestras emociones, esperanzas, deseos, nuestros modos de

hablar, de creer, de reaccionar, de ser. Nosotros —criaturas sensibles— vivimos parcialmente en un mundo cuyos constituyentes podemos descubrir y clasificar, y guiarnos por ellos según métodos racionales, científicos, deliberadamente planeados; pero en parte (Tolstoi y Maistre, y con ellos muchos otros pensadores dirían que en la mayor parte) estamos inmersos y sumergidos en un medio que, precisamente en el grado en que inevitablemente lo damos por sentado, como parte de nosotros mismos, no podemos observarlo como desde el exterior, no podemos identificarlo, medirlo e intentar manipularlo, ni aun podemos estar cabalmente conscientes de él, ya que entra demasiado íntimamente en toda nuestra experiencia; él mismo está demasiado apretadamente entretejido con todo lo que somos y hacemos para que podamos levantarlo por encima de la corriente (es la corriente) y observarlo con despeggo científico, como un objeto. Es él —el medio en que estamos— el que determina nuestras categorías más permanentes, nuestros cánones de verdad y mentira, de realidad y apariencia, de bueno y malo, de central y periférico, subjetivo y objetivo, bello y feo, movimiento y reposo, pasado y presente y futuro, unidad y pluralidad; por ello ni estas ni ningunas otras categorías o ideas concebidas explícitamente pueden aplicársele, pues él mismo no es sino un nombre vago para la totalidad que incluye estas categorías, estos conceptos, el marco último, las presuposiciones básicas con las que actuamos.

Y sin embargo, aunque no podemos analizar el medio sin alguna (imposible) posición ventajosa fuera de él (pues no hay «fuera»), sin embargo algunos seres humanos tienen más conciencia —aunque no pueden describirla— de la textura y la dirección de estas partes «sumergidas» de sus propias vidas y de las de los demás, más conciencia de esto que otros, que o bien ignoran la existencia del medio omnipresente (el «flujo de la vida»), y son llamados, con razón, superficiales, o bien tratan de aplicarle instrumentos —científicos, metafísicos, etc.— adaptados tan solo a los objetos que se hallan sobre la superficie, es decir, la porción relativamente consciente, manipulable de nuestra experiencia, y así llegan a absurdos en la teoría y sufren humillantes derrotas en la práctica. La sabiduría es la capacidad de tomar en cuenta el medio inalterable (al menos por nosotros) en que actuamos, así como tomamos en cuenta, por ejemplo,

la omnipresencia del tiempo y el espacio, lo que caracteriza toda nuestra experiencia; y la capacidad de descontar, más o menos conscientemente, las «tendencias inevitables», los «imponderables», el modo en que suceden las cosas». No es un conocimiento científico sino una sensibilidad especial a los contornos de las circunstancias en que, acaso por azar, nos hallamos; una capacidad de vivir sin entrar en conflicto con algún factor o condición permanente que no pueda alterarse o siquiera describirse o calcularse por completo; una capacidad de dejarse guiar por métodos empíricos —la «sabiduría inmemorial» que se atribuye a los campesinos y a otras «gentes sencillas»— donde, en principio, no se aplican las leyes de la ciencia. Este inexpresable sentido de orientación cósmica es el «sentido de la realidad», el «conocimiento» de cómo vivir.

A veces Tolstoi habla como si la ciencia pudiera, en principio si no en la práctica, penetrarlo y conquistarlo todo; y si lo hiciera, entonces nosotros conoceríamos las causas de todo lo que hay, y sabríamos que no éramos libres, sino absolutamente determinados, y eso es todo lo que los más sabios pueden llegar a saber. También así Maistre habla como si los eruditos supiesen más que nosotros, por sus técnicas superiores; pero lo que saben no deja de ser, en cierto sentido, los «hechos»: la materia de las ciencias. Santo Tomás sabía incomparablemente más que Newton, y con más precisión y más certidumbre, pero lo que sabía era de la misma índole. Mas pese a este homenaje —de dientes para afuera— a las capacidades descubridores de las ciencias naturales o de la teología, estos reconocimientos no pasan de ser formales; y una creencia muy distinta encuentra expresión en las doctrinas positivas de Maistre y de Tolstoi. Santo Tomás recibe los elogios de Maistre no por ser un matemático mejor que d'Alembert o Monge; la virtud de Kutúzov no consiste, según Tolstoi, en ser un teórico de la guerra mejor y más científico que Pfuel o Paulucci. Estos grandes hombres son más sabios, no mejor informados; no es su razonamiento deductivo o inductivo el que los hace grandes; su visión es más «profunda», ven algo que los demás no ven; perciben las vías del mundo, ven qué va con qué, y qué nunca podrá unirse con qué, ven lo que puede ser y lo que no puede ser, cómo viven los hombres y con qué fines, lo

que hacen y lo que padecen; cómo y por qué actúan y deben actuar así y no de otra manera.

Esta «vista» no ofrece, en un sentido, información nueva acerca del universo; es una conciencia del juego mutuo de lo imponderable con lo ponderable, de la «forma» de las cosas en general o de una situación específica, o de un personaje particular, que es precisamente lo que no se puede deducir o siquiera formular de acuerdo con las leyes de la naturaleza, como lo requiere el determinismo científico. Lo que pueda subsumirse según tales leyes ya lo tratan los hombres de ciencia; eso no necesita «sabiduría»; y negar a la ciencia sus derechos por causa de la existencia de esta sabiduría superior es una invasión injustificada del territorio científico, y una confusión de categorías. Tolstoi, al menos, no llega hasta el punto de negar la eficiencia de la física en su propia esfera, pero piensa que la esfera es trivial en comparación con lo que permanentemente está fuera del alcance de la ciencia: los mundos sociales, morales, políticos y espirituales que ninguna ciencia puede separar, describir o predecir, porque en ellos es demasiado elevada la proporción de vida «sumergida», imposible de inspeccionar. La visión que revela la naturaleza y la estructura de estos mundos no es un sustituto provisional, un remedio para salir del paso, al que solo se recurre mientras no estén lo bastante refinadas las técnicas científicas correspondientes; su función es totalmente distinta; hace lo que ninguna ciencia puede pretender hacer; distingue lo real de lo ficticio, lo válido de lo inválido, lo que puede hacerse de lo que no puede hacerse; y lo logra sin ofrecer motivos racionales de sus pronunciamientos, simplemente porque «racional» e «irracional» son términos que adquieren, ellos mismos, sus significados y sus usos en su relación con ella, al «surgir» de ella, y no a la inversa. Pues, ¿qué son los datos de semejante entendimiento si no la base última, el marco, la atmósfera, el contexto, el medio (cualquier metáfora que sea la más expresiva) en que todos nuestros pensamientos y acciones se sienten, evalúan, juzgan de la manera inevitable en que esto se hace?

Es la sensación omnipresente de este marco —de este desarrollo de acontecimientos, o pauta cambiante de características— como algo «inexorable», universal, penetrante, no alterable por nosotros, que no está

en nuestro poder (en el sentido de «poder» en que el avance del conocimiento científico nos ha dado poder sobre la naturaleza) la que se halla en la raíz misma del determinismo de Tolstoi, y de su realismo, su pesimismo, su desprecio (y el de Maistre) de la fe puesta en la razón tanto por la ciencia como por el mundano sentido común. Está «allí» —el marco, el fundamento de todo— y solo el hombre sabio lo nota. Pierre lo anhela, Kutúzov lo siente en sus huesos, Karataev se ha fundido con él. Todos los héroes de Tolstoi tienen al menos intermitentes vislumbres de él, y esto es lo que hace que todas las explicaciones convencionales, las científicas, las históricas, las del irreflexivo «buen sentido» parezcan tan huecas y, cuanto más pretenciosas, más vergonzosamente falsas. También el propio Tolstoi sabe que la verdad está allí, y no «aquí», no en las regiones asequibles a la observación, la discriminación, la imaginación constructiva, no en el poder de la percepción microscópica y el análisis, en los que él mismo es el más grande maestro de nuestros tiempos; pero Tolstoi no lo ha visto a la cara; porque, haga lo que haga, no logra tener una visión del todo; no es —y está lejos de ser— un erizo; y lo que ve no es el uno, sino, siempre, con creciente minuciosidad, en toda su hormigueante individualidad, con una clarividencia que lo enloquece, obsesiva, inevitable, incorruptible, penetrante, *los muchos*.

VII

Todos somos parte de un esquema de las cosas, más vasto de lo que podemos comprender. No podemos describirlo del modo que pueden describirse los objetos externos o los caracteres de otras personas, aislándolos un tanto del «flujo» histórico en que tienen su ser, y de esas porciones sumergidas, insondables, de las mismas a las que, según Tolstoi, los historiadores profesionales han prestado tan poca atención; pues nosotros mismos vivimos en este todo, y vivimos de él, y solo somos sabios en la medida en que hacemos las paces con él, pues mientras no lo

hagamos, y a menos que lo hagamos (solo después de muchos amargos padecimientos, si hemos de creer en Esquilo y el libro de Job), protestaremos y sufriremos en vano, y solo nos pondremos en ridículo (como ocurrió a Napoleón). Esta sensación de la corriente que nos rodea (desafiar su naturaleza, por estupidez o por presuntuoso egotismo volvería contra nosotros nuestros pensamientos y nuestras acciones) es la visión de la unidad de la experiencia, el sentido de la historia, el verdadero conocimiento de la realidad, la fe en la sabiduría incommunicable del sabio (o del santo) que, *mutatis mutandis*, es común a Tolstoi y a Maistre. Su realismo es de una índole similar: el enemigo natural del romanticismo, el sentimentalismo y el «historicismo», así como del agresivo «cientificismo». Su propósito no es distinguir lo poco que se sabe o se hace del océano ilimitado de lo que, en principio, se pueda saber o hacer, o se llegue a saber o a hacer un día, ya sea por el avance del conocimiento de las ciencias naturales o de la metafísica o de las ciencias históricas, o por un retorno al pasado, o por cualquier otro método; lo que intentan establecer son las fronteras eternas de nuestro conocimiento o nuestro poder, demarcarlas, apartándonos de lo que, en principio, nunca podrá conocer o alterar el hombre. Según Maistre, nuestro destino yace en el pecado original, en el hecho de que somos humanos —finitos, falibles, viciosos, vanos— y en que todo nuestro conocimiento empírico (en contraste con las enseñanzas de la Iglesia) está infectado por el error y la monomanía. Según Tolstoi, todo nuestro conocimiento es necesariamente empírico —no hay otro—, pero jamás nos conducirá al verdadero entendimiento, sino tan solo a una acumulación de fragmentos de información arbitrariamente seleccionados; empero, eso le parece (así como a cualquier metafísico de la escuela idealista, a la que él despreciaba) insignificante al lado de esta clase inexorable pero muy palpable de comprensión superior, única digna de buscar, y de esta comprensión debe derivarse, y apuntar hacia ella, aquel conocimiento empírico, para no ser ininteligible.

A veces Tolstoi llega cerca de decir lo que es: cuanto más conocemos, nos dice, acerca de una acción humana dada, más inevitable y determinada nos parece ser; ¿por qué? Porque cuanto más sabemos de todas las condiciones y antecedentes del caso, más difícil nos resulta apartar de

nuestra mente varias circunstancias, y conjeturar qué habría ocurrido sin ellas, y conforme seguimos removiendo en nuestra imaginación lo que sabemos que es cierto, hecho tras hecho, esto se vuelve no solo difícil sino imposible. El significado de esto no es oscuro. Somos lo que somos, y vivimos en una situación dada que tiene las características —físicas, psicológicas, sociales— que tiene; lo que pensamos, sentimos, hacemos, está condicionado por ello, incluso nuestra capacidad de concebir alternativas posibles, sea en el presente, en el futuro o en el pasado. Nuestra imaginación y capacidad de calcular, nuestro poder de concebir, por ejemplo, lo que habría ocurrido si el pasado hubiese sido de otro modo, en aquel o este particular, pronto alcanza sus límites naturales, límites creados tanto por la flaqueza de nuestra capacidad de calcular alternativas —«habría podido ser»— cuanto (podemos añadir, por una extensión lógica del argumento de Tolstoi), más aún, por el hecho de que nuestras ideas, los términos en que se manifiestan, los símbolos mismos, son lo que son, están ellos mismos determinados por la verdadera estructura de nuestro mundo. Nuestras imágenes y poderes de concepción están limitados por el hecho de que nuestro mundo tiene ciertas características y no otras: un mundo demasiado distinto no es (empíricamente) concebible: algunos cerebros son más imaginativos que otros, pero todos se detienen en un momento dado.

El mundo es un sistema y una red: concebir a los hombres como «libres» es considerarlos capaces de haber procedido, en alguna coyuntura lejana, de alguna manera distinta de como realmente actuaron; es pensar en las consecuencias que pudieron derivarse de esas actividades no efectuadas y en qué forma, como resultado, el mundo habría sido distinto del mundo tal como es hoy. Bastante difícil es hacer esto en el caso de los sistemas artificiales, puramente deductivos, como, por ejemplo, en el ajedrez, donde las permutaciones son finitas en número y claras en tipo —habiendo sido dispuestas así por nosotros, artificialmente—, de modo que las combinaciones son calculables. Mas si aplicamos este método a la vaga y rica textura del mundo real y tratamos de elaborar las implicaciones de este o de aquel plan no seguido o acción no efectuada —su efecto sobre la totalidad de los acontecimientos posteriores— basándonos en el conocimiento de las leyes causales, probabilidades, etc. que podamos tener,

veremos que cuanto mayor sea el número de causas «diminutas» que encontremos, más abrumadora será la tarea de «deducir» alguna consecuencia, de «desengoznarlas» una por una; y es que cada consecuencia afecta todo el resto de la innumerable totalidad de cosas y acontecimientos; y ello, en contraste con el ajedrez, no queda definido en función de un conjunto finito y arbitrariamente determinado de reglas y conceptos. Y así, sea en la vida real o aun en el ajedrez, empezamos a examinar los conceptos básicos —continuidad en el espacio, divisibilidad en el tiempo, y similares— pronto llegaremos a la etapa en que los símbolos dejan de ayudarnos y en que nuestros pensamientos se vuelven confusos y se paralizan. Por todo ello, cuanto más completo es nuestro conocimiento de los hechos y de sus conexiones, más difícil resulta concebir alternativas; cuanto más claros y exactos los términos —o las categorías— en que concebimos y describimos el mundo, cuanto más fija nuestra estructura universal, menos «libres» parecen nuestros actos. Conocer esos límites, tanto de la imaginación como, a fin de cuentas, del pensamiento mismo, es enfrentarse cara a cara con la «inexorable» pauta unificadora del mundo; percatarnos de nuestra identidad con ella, someternos a ella, es encontrar la verdad y la paz. Esto no es simple fatalismo oriental, ni el determinismo mecanicista de los célebres materialistas alemanes de la época, Büchner y Vogt, o Moleschott, tan profundamente admirados en Rusia por los «nihilistas» revolucionarios de la generación de Tolstoi; tampoco es anhelo de una iluminación o integración mística. Es escrupulosamente empírico, racional, enérgico y realista. Pero su causa emocional es un apasionado deseo de una visión monista de la vida, de parte de un zorro ceñudamente empeñado en ver a la manera de un erizo.

Esto se halla notablemente cerca de las afirmaciones dogmáticas de Maistre: hemos de llegar a una actitud de asentimiento a las demandas de la historia, que son la voz de Dios hablándonos por medio de Sus siervos y Sus instituciones divinas, que no son obra de manos humanas ni destructibles por ellas. Hemos de ponernos en armonía con la auténtica palabra de Dios, con el «motor» interno de las cosas; pero ¿qué hacer en los casos concretos? ¿Cómo debemos conducir nuestras vidas privadas y políticas públicas? Poco nos ilustran sobre ello estos críticos del liberalismo

optimista. Y tampoco podemos esperar que nos lo digan, pues la visión positiva se les escapa. El idioma de Tolstoi, y no menos el de Maistre, están adaptados a la actividad opuesta. Es al analizar, identificar, establecer diferencias, aislar ejemplos concretos, llegar al corazón de cada entidad individual *per se*, cuando Tolstoi alcanza toda la altura de su genio; y de modo similar Maistre logra sus brillantes efectos precisando los absurdos cometidos por sus enemigos y ofreciéndolos al escarnio público mediante un *montage sur l'épingle*. Ambos son observadores agudos de las variedades de la experiencia; al punto detectan cualquier intento de representarla falsamente o de ofrecer de ella explicaciones engañosas, y lo ridiculizan con saña. Y sin embargo, ambos saben que la verdad absoluta — base última de la correlación de todos los ingredientes del universo, contexto único en que todo lo que ellos u otros digan puede ser verdadero o falso, trivial o importante—, eso reside en una visión sinóptica que, como no la poseen, no pueden expresarla.

¿Qué es eso que ha aprendido Pierre, de lo que es una aceptación el matrimonio de la princesa Marie, que durante toda su vida persigue con tal angustia el príncipe Andrey? Como San Agustín, Tolstoi solo sabe decir qué *no es*. Su genio es devastadoramente destructivo. Solo puede tratar de señalar su objetivo revelando los indicadores que son falsos, identificar la verdad aniquilando lo que no lo es; a saber, todo lo que pueda decirse en el claro lenguaje analítico que corresponde a la clarísima pero necesariamente limitada visión de los zorros. Como Moisés, debe detenerse a la vista de la Tierra Prometida; sin ella su viaje ha sido inútil; pero no puede entrar y sin embargo, sabe que existe. Y puede decirnos, como nadie nos lo había dicho nunca, todo lo que no es; ante todo, no es nada que puedan alcanzar el arte o la ciencia o la civilización o la crítica racional.

Y lo mismo dice Joseph de Maistre. Es el Voltaire de la reacción. Toda doctrina nueva desde las épocas de la fe es hecha añicos con feroz complacencia y malicia. Los pretendientes son expuestos a la burla, y derribados uno tras otro; el arsenal contra las doctrinas liberales y humanitarias es el más rico jamás reunido. Pero el trono permanece vacío, la doctrina positiva está lejos de ser convincente. Maistre suspira por la Época de las Tinieblas, pero en cuanto sus Compañeros emigrados revelan

sus planes de invalidar la Revolución francesa y retornar al *statu quo ante*, él los tilda de pueriles absurdos, de intentos de actuar como si lo que ha acontecido, cambiándonos irrevocablemente, nunca hubiese ocurrido. Tratar de invertir la Revolución, escribió Maistre, es como ser invitado a vaciar el lago de Ginebra embotellando sus aguas y colocándolas en una bodega.

No hay ningún vínculo entre Maistre y quienes realmente creían en la posibilidad de alguna clase de retorno, los neomedievalistas, desde Wackenroeder y Görres y Cobbett hasta G. K. Chesterton y los esclavófilos y distributistas y prerrafaélicos y otros románticos nostálgicos; pues creía, como Tolstoi, en lo exactamente opuesto; en el poder «inexorable» del momento presente, en nuestra incapacidad de deshacernos de la suma de condiciones que, acumuladas, determinan nuestras categorías básicas, y de un orden que nunca podemos plenamente describir o siquiera llegar a conocer, como no sea por alguna inmediata conciencia de él.

Muy antigua es la pugna entre estos tipos rivales de conocimientos: el que resulta de la investigación metódica, y el más impalpable que consiste en el «sentido de la realidad», en la «sabiduría». Y a las pretensiones de uno y otro generalmente se les ha reconocido cierta validez: los choques más brutales han sido sobre la línea precisa que marca las fronteras de los dos territorios. Los que atribuyen grandes derechos al conocimiento no científico han sido acusados por sus adversarios de irracionalismo y de oscurantismo, de rechazar deliberadamente —en favor de las emociones o del prejuicio ciego— fidedignos cánones públicos de la verdad comprobable; y ellos, a su vez, acusan a sus enemigos, los ambiciosos paladines de la ciencia, de tener pretensiones absurdas, de prometer imposibles, de hacer propaganda falsa, de tratar de explicar la historia, o las artes, o los estados del alma individual, y también de cambiarlos, cuando es clarísimo que ni han empezado siquiera a comprender lo que son, cuando los resultados de sus labores, aun en los casos en que no han sido nulos, suelen tomar direcciones inesperadas, a menudo catastróficas... y todo esto porque, siendo vanidosos y empecinados, no reconocen que siempre ignoran demasiados factores en demasiadas situaciones, que no están al alcance de los métodos de la ciencia natural. Más vale, desde luego, no jactarse de haber calculado lo incalculable, no sostener que hay un punto

arquimédico fuera del mundo, desde donde todo es mensurable y modificable; más vale aplicar, en todo contexto, los métodos que parecen más idóneos, que ofrecen los mejores resultados (pragmáticos), resistir las tentaciones de Procusto; ante todo, distinguir lo que es identificable y clasificable, que puede ser estudiado objetivamente, a veces medido y manipulado con toda precisión, a partir de los rasgos más permanentes, ubicuos, inevitable, íntimamente presentes de nuestro mundo que, si algo son, son sobradamente conocidos, por lo cual su presión «inexorable», demasiado conocida, casi no se siente ni se advierte, y no podemos concebir siquiera observarla en perspectiva o hacer de ella un objeto de estudio.

Esta es la distinción que imbuje el pensamiento de Pascal y de Blake, de Rousseau y de Schelling, de Goethe y de Coleridge, de Chateaubriand y de Carlyle; de todos los que hablan de las razones del corazón, o de la naturaleza moral o espiritual del hombre, de la sublimidad y hondura del universo, de su visión más «profunda» por bardos y profetas, de los modos especiales de su entendimiento, de su comprensión interna, de fundirse en uno solo con él. A estos últimos pensadores pertenecen Tolstoi y Maistre. Tolstoi lo atribuye todo a nuestra ignorancia de las causas empíricas, y Maistre al abandono de la lógica tomista o de la teología de la Iglesia católica. Pero estas afirmaciones explícitas reciben un mentís en el tono y el contenido de lo que, en realidad, dicen los dos grandes críticos. Ambos reiteran, una y otra vez, el contraste entre lo «interno» y lo «externo», la «superficie», única iluminada por los rayos de la ciencia y la razón, y las «profundidades», la «verdadera vida que viven los hombres». Para Maistre, como después para Barres, el verdadero conocimiento —la sabiduría— se halla en una comprensión de *la terre et les morts*, en una comunión con ellos (¿qué tiene que ver esto con la lógica tomista?), el gran movimiento inalterable creado por los vínculos entre los muertos y los vivos y los aún nonatos y la tierra en que viven, y quizás sea esto, o algo afín, lo que a sus respectivas maneras han tratado de decirnos Burke y Taine, y sus muchos imitadores.

En cuanto a Tolstoi, el conservadurismo místico le fue particularmente detestable, ya que en su opinión evadía la cuestión con solo reafirmarla como respuesta, oculta tras una nube de retórica pomposa. Y sin embargo

también él, a la postre, nos presenta la visión, apenas vislumbrada por Kutúzov y por Pierre, de Rusia en su vastedad, y de lo que podía o no podía hacer o padecer, y cómo y cuándo; todo lo que no percibían Napoleón y sus consejeros (que sabían mucho, pero no de lo que era pertinente a la cuestión), y así (aunque sus conocimientos de la historia y de la ciencia y de las causas pequeñas acaso fueran mayores que los de Kutúzov o de Pierre) fueron, a su debido tiempo, llevados a su perdición. Las loas de Maistre a la ciencia superior de los grandes soldados cristianos del pasado, y las lamentaciones de Tolstoi por nuestra ignorancia científica no deben engañar a nadie respecto a la naturaleza de lo que en realidad están defendiendo: el conocimiento de las «corrientes profundas», las *raisons de coeur*, que ellos en realidad no conocían por experiencia directa, pero al lado de las cuales (ambos estaban convencidos) los recursos de la ciencia no eran sino una trampa y un engaño.

Pese a su profunda diferencia y, de hecho, violenta oposición mutua, el realismo escéptico de Tolstoi y el autoritarismo dogmático de Maistre, son hermanos de sangre. Ambos brotan de una torturada fe en una única y serena visión, en que todos los problemas quedan resueltos, todas las dudas disipadas, la paz y el entendimiento al fin se logran. Privados de esta visión, concentraron todos sus formidables recursos, desde sus posiciones tan distintas y, de hecho, a menudo incompatibles, en la eliminación de todos los posibles adversarios y críticos de ella. Los credos por cuya simple posibilidad abstracta luchaban no eran, en realidad, idénticos. Tal fue el duro trance en que se encontraron y que les movió a dedicar sus fuerzas a una incansable tarea de destrucción, y fueron sus enemigos comunes y la gran afinidad de sus temperamentos los que hicieron de ellos extraños pero inconfundibles aliados en una guerra en que, hasta el día de su muerte, estuvieron conscientes de estar luchando.

VIII

Por muy opuestos que fueran Tolstoi y Maistre —uno, el apóstol del Evangelio de que todos los hombres son hermanos; otro, el frío defensor de los derechos de la violencia, el sacrificio ciego y el sufrimiento eterno—, ambos estuvieron unidos por su incapacidad de librarse de la misma trágica paradoja: por su naturaleza, ambos fueron zorros de aguda mirada, inevitablemente conscientes de las diferencias puras, *de facto*, que dividen al mundo humano y las fuerzas que lo perturban, observadores que no podían dejarse engañar por los muchos sutiles artificios, los sistemas unificadores y credos y ciencias con que los superficiales o los desesperados intentan ocultar el caos a sí mismos o a los demás. Ambos buscaron un universo armonioso, mas por doquier encontraron guerra y desorden, que ningún intento de hacer trampa, por bien hecho que fuese, podía comenzar siquiera a ocultar; y así, en un estado de desesperación final, ofrecieron arrojar a lo lejos las terribles armas de la crítica con que ambos, particularmente Tolstoi, habían sido tan abrumadoramente dotados, en favor de la gran visión única, de algo indivisiblemente sencillo y demasiado alejado de los normales procesos intelectuales para que pudiesen abordarlo los instrumentos de la razón y que, por ello, acaso ofreciera un camino hacia la paz y la salvación.

Maistre comenzó como liberal moderado, y acabó pulverizando al mundo del siglo XIX desde el bastión solitario de su propia variedad de catolicismo ultramontano. Tolstoi empezó con una visión de la vida y de la historia humana que contradecían todos sus conocimientos, todas sus facultades, todas sus inclinaciones; y por consiguiente, difícil sería decir que la abrazó en el sentido de llevarla a la práctica como escritor o como hombre. De aquí pasó, en su vejez, a una forma de vida en que trató de resolver las flagrantes contradicciones entre lo que creía acerca del hombre y de los acontecimientos, y lo que pensó que creía o debía creer, comportándose, al final, como si las cuestiones fácticas de esta índole estuviesen lejos de ser los asuntos fundamentales, sino tan solo las preocupaciones triviales de una vida ociosa y mal dirigida, en tanto que los problemas verdaderos eran totalmente distintos. Mas todo fue inútil: la Musa no se deja engañar. Tolstoi fue el menos superficial de los hombres; no pudo nadar con la corriente sin ser atraído irresistiblemente bajo la

superficie para investigar las oscuras profundidades, y no pudo dejar de ver lo que vio ni de dudar aun de eso; pudo cerrar los ojos, pero no olvidar que estaba cerrándolos; su sentido de lo que era falso, terrible y destructor, frustró este último esfuerzo por engañarse, como había frustrado todos los anteriores; y murió víctima de la angustia, oprimido por el peso de su infalibilidad intelectual y su sentido de perpetuo error moral, el más grande de los hombres que no han podido reconciliar, ni dejar irreconciliado, el conflicto de lo que es con lo que debe ser.

El sentido que Tolstoi tuvo de la realidad fue, hasta el fin, demasiado devastador para ser compatible con alguna idea moral que él pudiese construir a partir de los fragmentos en que su intelecto dejó el mundo, y dedicó todo el enorme poder de su genio y de su voluntad a negar este hecho durante toda su vida. A la vez locamente soberbio y lleno de odio a sí mismo, omnisciente y dudoso de todo, frío y violentamente apasionado, desdeñoso y buscador de humillaciones, atormentado, y objetivo, rodeado por una familia que lo adoraba, por seguidores devotos, por la admiración de todo el mundo, y sin embargo casi totalmente aislado, Tolstoi es el más trágico de los grandes escritores, anciano desesperado al que nadie pudo ayudar mientras deambulaba por Colono cegado por su propia mano.

Trad. de Juan José Utrilla

HERZEN Y SUS MEMORIAS

Alexander Herzen, como Diderot, era un aficionado genial cuyas opiniones y actividades cambiaron la dirección del pensamiento social en su país. También como Diderot, era un conversador brillante e irreprimible. Hablaba igualmente bien en ruso y en francés con sus amigos íntimos y en los salones de Moscú, siempre en un flujo arrollador de ideas e imágenes; lo que se perdió, desde el punto de vista de la posteridad (igual que en el caso de Diderot), probablemente sea algo inmenso; no tuvo ni un Boswell ni un Eckermann que registrara sus conversaciones, ni era el hombre que tolerara una relación tal. Su prosa es, esencialmente, una especie de conversación: elocuente, espontánea, propensa a las exageraciones y tonos elevados del narrador nato, incapaz de resistirse a largas digresiones que llevan a una maraña de tributarios entrecruzados de recuerdos o especulaciones, y siempre de regreso a la corriente principal del relato o el argumento; pero, sobre todo, su prosa tiene la vitalidad de la palabra hablada: parece que no le debe nada a las sentencias formales cuidadosamente compuestas de los *philosophes* franceses a los que admiraba, al terrible estilo filosófico de los alemanes de los que aprendió; oímos su voz casi demasiado, en ensayos, panfletos, en la autobiografía, así como en las cartas y las notas a sus amigos.

Civilizado, imaginativo, autocrítico, Herzen fue un observador social maravillosamente dotado; el registro de lo que vio es único, aun en el articulado siglo XIX. Tuvo una mente aguda, irónica, animada, un temperamento brioso y poético, y una capacidad de escribir vívida y con frecuencia líricamente, cualidades que se combinaban y reforzaban en la sucesión de agudas viñetas de hombres, acontecimientos, ideas, relaciones personales, situaciones políticas y descripciones de formas de vida totales,

que abundan en sus escritos. Fue un hombre de refinamiento y sensibilidad extremos, gran energía intelectual y mordaz ingenio, amor propio fácilmente irritable y gusto para la escritura polémica; era adicto al análisis, la investigación, la exposición; se veía a sí mismo como un experto «desenmascarador» de apariencias y convenciones, y se dramatizaba como un devastador descubridor de su médula social y moral. Tolstoi, que sentía muy poca simpatía por las opiniones de Herzen, y no era dado a exaltar con exceso a sus contemporáneos de letras, especialmente cuando pertenecían a su misma clase y país, dijo hacia el final de su vida que nunca había conocido a nadie con una «tan rara combinación de brillantez y profundidad chispeante»^[1]. Estos dones se perciben claramente en muchos de los ensayos, artículos políticos, periodismo cotidiano, notas casuales y reseñas, y especialmente en las cartas escritas a sus correspondientes íntimos o políticos, de una lectura irresistible aún hoy, cuando los temas que les concernían están, en su mayor parte, muertos, y tienen interés sobre todo para los historiadores.

Aunque mucho se ha escrito acerca de Herzen —y no solo en ruso—, la tarea de sus biógrafos no ha sido facilitada por el hecho de que haya dejado un incomparable monumento a sí mismo en su propio gran trabajo —*Mi pasado y mis pensamientos*—, una obra maestra literaria merecedora de equipararse con las novelas de sus contemporáneos y coterráneos: Tolstoi, Turguénev, Dostoievski, quienes no estaban del todo inconscientes de ello. Turguénev, su íntimo amigo de toda la vida (las fluctuaciones de su relación personal fueron importantes en la vida de ambos; este relato interesante y complejo nunca ha sido bien contado), lo admiró como escritor y como periodista revolucionario. El celebrado crítico Visarión Belinsky descubrió, describió y aclamó su extraordinario talento literario cuando ambos eran jóvenes y relativamente desconocidos. Aun el tormentoso y suspicaz Dostoievski lo exceptuó del odio virulento con el que veía a los revolucionarios rusos prooccidentales, reconoció la poesía de sus escritos y permaneció bien dispuesto hacia él hasta el fin de su vida. Por lo que toca a Tolstoi, se deleitó tanto con su compañía como con sus escritos; medio siglo después de su primer encuentro en Londres aún recordaba vívidamente la escena^[2].

Es extraño que este notable escritor, que durante su vida fue un personaje europeo de fama, amigo admirado de Michelet, Mazzini, Garibaldi y Victor Hugo, canonizado largo tiempo en su propio país no solo como revolucionario sino como uno de sus grandes hombres de letras, sea en Occidente, aún hoy, poco más que un simple nombre. El goce que se experimenta al leer su prosa —en su mayor parte aún no traducida— lo convierte en una pérdida extraña y gratuita.

Alexander Herzen nació en Moscú el 6 de abril de 1812, meses antes del gran incendio que destruyó la ciudad durante la ocupación napoleónica tras la batalla de Borodino. Su padre, Ivan Aleksandrovich Yakovlev, provenía de una antigua familia distantemente relacionada con la dinastía Romanov. Como otros miembros ricos y bien nacidos de la nobleza rural rusa, había pasado algunos años en el extranjero y durante uno de sus viajes conoció y se llevó con él de regreso a Moscú a la hija de un funcionario menor de Wurtemberg, Luiza Haag, una muchacha amable, sumisa, un tanto incolora, y bastante menor que él. Por alguna razón, tal vez debido a la disparidad en su posición social, nunca se casó con ella por los ritos eclesiásticos. Yakovlev era miembro de la Iglesia ortodoxa; ella siguió siendo luterana^[3]. Él era un hombre orgulloso, independiente, desdeñoso y se fue volviendo cada vez más taciturno y misántropo. Se retiró antes de la guerra de 1812, y en la época de la invasión francesa vivía en su casa de Moscú, en una amarga y resentida ociosidad. Durante la ocupación fue reconocido por el mariscal Mortier, que lo había tratado en París, y aceptó —a cambio de un salvoconducto que le permitía sacar a su familia de la devastada ciudad— llevar un mensaje de Napoleón al emperador Alejandro. Por esta indiscreción se le ordenó que regresara a sus propiedades y solo más tarde se le permitió volver a Moscú.

En su enorme y melancólica casa junto al Arbat educó a su hijo, Alejandro, a quien le dio el apellido de Herzen, como para hacer hincapié en el hecho de que era hijo de una unión irregular, un asunto del corazón. Luiza Haag no obtuvo nunca la calidad total de esposa, pero al niño se le prodigó toda la atención. Recibió la educación normal de un joven noble ruso de su época, es decir, fue cuidado por una hueste de institutrices y siervos, y educado por tutores privados, alemanes y franceses,

cuidadosamente escogidos por su neurótico, irritable, devoto y suspicaz padre. Se tomaron todas las providencias para que desarrollara sus facultades. Fue un niño vivaz e imaginativo y absorbió fácil y ansiosamente los conocimientos. Su padre lo amó a su manera, seguramente más que a su otro hijo, también ilegítimo, nacido diez años antes, a quien había bautizado como Egor (Jorge). Pero él, por los años 1820, era un hombre sombrío y derrotado, incapaz de comunicarse con su familia ni, de hecho, con nadie. Perspicaz, honorable, ni insensible ni injusto; un carácter «difícil» como el del viejo príncipe Bolkonski, en *La guerra y la paz* de Tolstoi, Ivan Yakovlev emerge de los recuerdos de su hijo como un ser humano autolacerante, severo, cerrado, semicongelado, que aterrorizaba a su hogar con sus caprichos y su sarcasmo. Tenía cerradas todas las puertas y ventanas, las persianas permanentemente bajas y, fuera de unos cuantos viejos amigos y su propio hermano, no veía casi a nadie. En años posteriores su hijo lo describió como un producto de «el encuentro de dos cosas tan incompatibles como el siglo XVIII y la vida rusa»^[4]; una colisión de culturas que había destruido a un buen número de los miembros más sensibles de la nobleza rural rusa en los reinados de Catalina II y sus sucesores.

El niño escapaba con alivio de la temible y opresiva compañía de su padre hacia las habitaciones ocupadas por su madre y los sirvientes; ella era amable y modesta, aplastada por su esposo y atemorizada por su extraño entorno; parecía aceptar su situación dentro de la casa, casi oriental, con una resignación sin quejas. Por lo que toca a los criados, eran siervos de las propiedades de Yakovlev, educados para comportarse obsequiosamente con el hijo y probable heredero de su amo. Herzen mismo, en sus últimos años, atribuyó los más profundos de todos sus sentimientos sociales (los que su amigo, el crítico Belinsky, diagnosticó tan atinadamente), su preocupación por la libertad y la dignidad de los individuos humanos, a las bárbaras condiciones que lo rodearon en la niñez. Fue un hijo favorito y muy consentido, pero los hechos de su nacimiento irregular y de la situación de su madre los supo por los chismes de los sirvientes y, cuando menos en una ocasión, por una conversación acerca de él entre su padre y un antiguo

compañero de armas. El choque fue, de acuerdo con su propio testimonio, profundo; fue probablemente uno de los hechos determinantes de su vida.

Le enseñó literatura e historia rusas un joven estudiante universitario, un entusiasta seguidor del nuevo movimiento romántico que, particularmente en su forma alemana, había comenzado a dominar la vida intelectual rusa. Aprendió francés (que su padre escribía mejor que el ruso) y alemán (que hablaba con su madre) e historia europea, más que rusa: su tutor era un refugiado francés que emigró a Rusia después de la Revolución francesa. El francés no le reveló sus opiniones políticas, nos cuenta Herzen, hasta cierto día en que su discípulo le preguntó por qué había sido ejecutado Luis XVI; a esto le respondió con voz alterada: «Porque era un traidor a su país»^[5], y al ver que el chico se interesaba le habló abiertamente acerca de la libertad e igualdad de los hombres. Herzen fue un niño solitario, a la vez mimado y cohibido, vivaz y aburrido; leía vorazmente en la enorme biblioteca de su padre, sobre todo libros franceses de la Ilustración. Tenía 14 años cuando los líderes de la conspiración decembrista fueron colgados por el emperador Nicolás I. Más tarde declaró que este acontecimiento fue el punto crítico de su vida; fuese cierto o no, el recuerdo de estos mártires aristócratas, sacrificados por la causa de la libertad constitucional rusa, posteriormente se volvió para él un símbolo sagrado, como ocurrió con muchos otros de su clase y su generación, y lo afectó para el resto de sus días. Nos cuenta que algunos años después él y su íntimo amigo Nikolái Ogarev, de pie sobre las colinas del Gorrión, cerca de Moscú, hicieron un juramento «anibólico» de vengar a estos luchadores por los derechos del hombre y para dedicar su vida a la causa por la que aquellos habían muerto.

Con el curso del tiempo ingresó como estudiante en la Universidad de Moscú. Estaba ya empapado en Schiller y Goethe; se hundió en el estudio de la metafísica alemana: Kant y en particular Schelling. Y luego en la nueva escuela francesa de los historiadores: Guizot, Augustin Thierry, y, además, los socialistas utópicos franceses, Saint-Simon, Fourier, Leroux y otros profetas sociales metidos de contrabando a Rusia, desafiando a la censura, y llegó a ser un radical convencido y apasionado. Él y Ogarev pertenecían a un grupo de estudiantes que leían libros prohibidos y discutían ideas peligrosas; por esto, junto con otros estudiantes «poco

confiables», fue arrestado y, probablemente porque se negó a repudiar opiniones que se le imputaban, condenado a prisión. Su padre usó toda su influencia para mitigar la sentencia pero no pudo salvar a su hijo de ser exiliado a la ciudad provincial de Viatka, cerca de los límites de Asia, donde, de hecho, no se lo tuvo en prisión, sino que se lo puso a trabajar en la administración local.

Para su asombro gozó con esta nueva prueba de sus poderes; desplegó capacidades administrativas y llegó a ser un funcionario más competente, y tal vez hasta entusiasta, de lo que posteriormente fue capaz de admitir, y ayudó a exponer al corrupto y brutal gobernador, al que detestaba y despreciaba. En Viatka se vio envuelto en un apasionado asunto de amor con una mujer casada, se comportó mal y sufrió una dolorosa contricción. Leyó a Dante, pasó por una fase religiosa y principió una larga y apasionada correspondencia con su prima carnal Natalie quien, como él, era hija ilegítima y vivía como acompañante en casa de una tía rica y despótica. A resultas de los incesantes esfuerzos de su padre se transfirió a Herzen a la ciudad de Vladimir, y con ayuda de sus jóvenes amigos de Moscú arregló que Natalie se fugara. Se casaron en Vladimir en contra de los deseos de sus parientes. A su debido tiempo se le permitió el regreso a Moscú y se lo designó para un puesto gubernamental en Petersburgo.

Cualesquiera que hayan sido sus ambiciones en esa época, permaneció indómitamente independiente y dedicado a la causa radical. Como resultado de una carta indiscreta, abierta por los censores, en la que criticaba el comportamiento de la policía, fue sentenciado otra vez al exilio, ahora en Novgorod. Dos años después, en 1842, se le permitió regresar a Moscú. Entonces se lo veía como un miembro establecido de la nueva *intelligentsia* radical y de hecho como un honroso mártir de su causa; comenzó a escribir en los periódicos progresistas de su época. Siempre se ocupaba del mismo tema central: la opresión del individuo; la humillación y degradación de los hombres por las tiranías políticas y personales, y el yugo de la costumbre social, la oscura ignorancia y el salvaje y arbitrario desgobierno que mutilaba y destruía a los seres humanos en el brutal y odioso imperio ruso.

Como los otros miembros de su círculo, el joven poeta y novelista Turguénev, el crítico Belinsky, los futuros agitadores políticos Bakunin y

Katkov (el primero por la causa de la revolución, el segundo por la de la reacción), el ensayista literario Anenkov, su mismo íntimo amigo Ogarev, Herzen, con la mayoría de sus contemporáneos intelectuales en Rusia, estaba inmerso en la filosofía de Hegel. Compuso notables ensayos históricos y filosóficos y relatos sobre temas sociales, que se publicaron, se leyeron y discutieron ampliamente y le crearon una considerable reputación a su autor. Adoptó una posición inconmovible. Como representante dirigente de la burguesía disidente rusa sus creencias socialistas surgieron menos por una reacción contra la crueldad y el caos de la economía del *laissez-faire* del Occidente burgués —pues Rusia, entonces en los tempranos principios industriales, era aún una sociedad semifeudal, social y económicamente primitiva— que como respuesta directa a los dolorosos problemas sociales de su tierra nativa: la pobreza de las masas, la servidumbre, la falta de libertad individual en todos los niveles, y una autocracia brutal y sin ley^[6]. Además estaba el orgullo nacional herido de una sociedad poderosa y semibárbara, cuyos líderes eran conscientes de su atraso y sufrían una mezcla de admiración, envidia y resentimiento frente al Occidente civilizado. Los radicales creían en la reforma dentro de líneas democráticas, seculares, occidentales; los eslavófilos se refugiaban en el nacionalismo místico y predicaban la necesidad del regreso a formas «orgánicas» de vida y fe nativas, que, según ellos, habían sido casi destruidas por las reformas de Pedro I, que no habían sino estimulado la diligente y humillante imitación del Occidente sin alma, y en todo caso, desesperadamente decadente. Herzen era un «occidentalista» extremo pero conservaba sus nexos con sus adversarios eslavófilos —veía a los mejores de ellos como reaccionarios románticos, nacionalistas despistados, pero aliados honorables contra de la burocracia zarista—, y después tendió a minimizar las diferencias con ellos, tal vez con el deseo de ver militar a todos los rusos sensibles a los sentimientos humanos en las filas de una vasta protesta contra el régimen malvado.

En 1847 murió Ivan Yakovlev. Dejó la mayor parte de su fortuna a Luiza Haag y a su hijo, Alexander Herzen. Con inmensa fe en su propia energía y su ardiente deseo (en las palabras de Fichte que expresaban la actitud de una generación) para «ser y hacer algo en el mundo», Herzen

decidió emigrar. Es incierto si deseaba o esperaba permanecer en el extranjero durante el resto de su vida, pero resultó ser así. Salió ese mismo año y viajó con lujo considerable, acompañado por su esposa, su madre, dos amigos, así como sirvientes y, después de cruzar Alemania, hacia fines de 1847 llegó a la anhelada ciudad de París, la capital del mundo civilizado. Se sumergió enseguida dentro de la vida de los exiliados radicales y socialistas de muchas nacionalidades que desempeñaban un papel central en el fermento intelectual y artístico de esa ciudad. En 1848, cuando estalló una serie de revoluciones de un país a otro en Europa, se encontró, con Bakunin y Proudhon, en el ala de extrema izquierda del socialismo revolucionario. Cuando llegaron al gobierno ruso rumores de sus actividades revolucionarias se le ordenó su inmediato regreso. Se rehusó. Confiscaron su fortuna y la de su madre en Rusia. Ayudado por los esfuerzos del banquero James Rothschild, que había desarrollado simpatía por el joven «barón» y estaba en posición de presionar al gobierno ruso, Herzen recuperó la mayor parte de sus recursos y no experimentó ya necesidades financieras. Esto le dio un grado de independencia del que no gozaban entonces muchos exiliados, así como los medios financieros para apoyar a otros refugiados y causas radicales.

Poco después de su arribo a París, antes de la revolución, contribuyó con una serie de apasionados artículos a un periódico de Moscú que controlaban sus amigos; en ellos dio cuenta elocuente y vívidamente crítica de las condiciones de vida y cultura en París y, en particular, hizo un análisis demoledor de la degradación de la burguesía francesa, acusación no sobrepasada ni siquiera en las obras de sus contemporáneos Marx y Heine. Sus amigos de Moscú, en su mayor parte, no recibieron bien esto; veían sus análisis como vuelos de una fantasía altamente retórica, extremismos irresponsables poco adaptados a las necesidades de un país atrasado y mal gobernado, en comparación con el cual el progreso de las clases medias de Occidente, cualesquiera que fueran sus carencias, era un paso notable hacia la ilustración universal. Estos primeros trabajos —*Cartas desde la Avenue Marigny* y los bosquejos italianos que las siguieron— poseen cualidades que llegaron a ser características de todos sus escritos: un rápido torrente de oraciones descriptivas, frescas, lúcidas, directas, intercaladas digresiones

con vívidas y nunca improcedentes variaciones sobre el mismo tema en muchas claves, juegos de palabras, neologismos, citas reales o imaginarias, invenciones verbales, galicismos que irritaban a sus amigos nacionalistas rusos, agudas observaciones personales, cascadas de imágenes vivas y epigramas incomparables que, lejos de cansar o distraer al lector por su virtuosismo, contribuyen a la fuerza y rapidez de la narración. Da el efecto de una improvisación espontánea: la conversación estimulante de un hombre intelectualmente alegre y excepcionalmente inteligente y honrado, dotado de singulares poderes para la expresión y la observación. El tono es el de un ardiente radicalismo político imbuido de un desprecio típicamente aristocrático (y aún más típicamente moscovita) por todo lo estrecho, lo calculador, la autosatisfacción, lo comercial, todo lo cauto, mezquino y tendiente hacia el compromiso y el *juste milieu*, de lo cual Luis Felipe y Guizot se presentan como encarnaciones particularmente repulsivas.

La perspectiva de Herzen en estos ensayos es una combinación de idealismo optimista —la visión de una sociedad libre, social, intelectual y moralmente— cuyos inicios, al igual que Proudhon, Marx y Louis Blanc, él vio en la clase trabajadora francesa; fe en la revolución radical, única que podía crear las condiciones para su liberación; pero al mismo tiempo una profunda desconfianza (algo que la mayor parte de sus aliados no compartían) ante todas las fórmulas generales, los programas y gritos de batalla de todos los partidos políticos, las grandes metas históricas oficiales —progreso, libertad, igualdad, unidad nacional, derechos históricos, solidaridad humana—, principios y lemas en nombre de los cuales los hombres habían sido —y sin duda pronto volverían a ser— avasallados y asesinados, y sus formas de vida condenadas y destruidas.

Como los discípulos de Hegel de ala izquierda más extrema, en particular como el anarquista Max Stirner, Herzen veía el peligro de las grandes abstracciones magnificentes ante cuyo mero sonido los hombres se precipitaban a violentas matanzas sin sentido; nuevos ídolos, le parecían, en cuyos altares la sangre humana sería derramada mañana tan irracional e inútilmente como la sangre de las víctimas de ayer o del día anterior, sacrificadas en honor de las más antiguas divinidades: iglesia, monarquía,

orden feudal o las sagradas costumbres de la tribu, ahora desacreditadas como obstáculos al progreso de la humanidad.

Junto con este escepticismo acerca del significado y valor de los ideales abstractos como tales, en contraste con las metas concretas, a corto plazo, inmediatas, de individuos vivos identificables —libertades específicas, recompensa por el trabajo diario—, Herzen habló de algo aún más inquietante, un sentido fantasmal de la creciente e insalvable brecha entre los valores humanos de las élites relativamente libres y civilizadas (a las que él sabía que pertenecía) y las necesidades reales, los deseos y gustos de las vastas masas de humanidad sin voz, bastante bárbaras en Occidente pero más salvajes aún en Rusia o las estepas de Asia. El viejo mundo se estaba desmoronando a ojos vistas, y merecía caer. Sería destruido por sus víctimas, los esclavos que nada importaban para el arte y la ciencia de sus amos; y de hecho Herzen pregunta por qué tendrían que importar. ¿No se habían levantado sobre su sufrimiento y degradación? Jóvenes y vigorosos, llenos de un justo odio hacia el viejo mundo construido sobre los huesos de sus padres, los nuevos bárbaros arrasarían los edificios de sus opresores, y con ellos todo lo más sublime y bello de la civilización occidental; tal cataclismo sería no solo inevitable sino justificado, dado que esta civilización, noble y valiosa a los ojos de sus beneficiarios, no había ofrecido sino sufrimiento y una vida sin sentido a la vasta mayoría de la humanidad. Sin embargo no pretende que esto hiciera un poco menos horrible el panorama a los que, como él mismo, habían probado los más maduros frutos de la civilización.

Críticos tanto rusos como occidentales han asegurado con frecuencia que Herzen llegó a París como un idealista apasionado, aun utópico, y que el fracaso de la Revolución de 1848 le creó su desilusión y su muy pesimista realismo. No hay pruebas que sustenten esto^[7]. Ya en 1847 la ominosa nota escéptica, en particular el pesimismo respecto al grado en que los seres humanos pueden ser transformados, y la más escéptica todavía acerca de si tales cambios, aun si fueran logrados por intrépidos e inteligentes revolucionarios o reformadores, cuyas imágenes ideales flotaban ante los ojos de sus amigos occidentalistas de Rusia, podrían en efecto conducir a un orden más justo y más libre, o si por el contrario

llevarían al dominio de nuevos amos sobre nuevos esclavos, se hace oír ante la gran catástrofe. Sin embargo, a despecho de ello, siguió siendo un revolucionario convencido y, en última instancia, optimista. El espectáculo de la revuelta de los trabajadores y su brutal supresión en Italia y en Francia persiguió a Herzen toda su vida. Su descripción de primera mano de los acontecimientos de 1848-1849, sobre todo de cómo se ahogó en sangre la revuelta de julio, en París, es una obra maestra de los textos histórica y sociológicamente «comprometidos». Tales son también sus bosquejos de los personajes envueltos en estos trastornos, y sus reflexiones acerca de ellos. La mayor parte de estos ensayos y cartas siguen sin traducir.

Herzen no pudo y no quiso regresar a Rusia. Se hizo ciudadano suizo y a los desastres de la revolución sumó una tragedia personal: la seducción de su adorada esposa por el más íntimo de sus nuevos amigos, el poeta radical alemán Georg Herwegh, amigo de Marx y de Wagner, la «alondra de acero» de la revolución alemana, como irónicamente lo llamó Heine. Las opiniones progresistas y un tanto shelleyanas de Herzen acerca del amor, la amistad, la igualdad de los sexos y la irracionalidad de la moralidad burguesa fueron puestas a prueba por esta crisis, y resultaron destruidas. Casi se volvió loco de dolor y celos; su amor, su vanidad, sus opiniones más profundas acerca de la base de todas las relaciones humanas, sufrieron un golpe traumático del cual jamás se recuperó completamente. Hizo lo que muy pocos hicieron nunca: describir cada detalle de su agonía, cada paso de su cambiante relación con su esposa, con Herwegh y la mujer de este, como los veía retrospectivamente; anotó cada comunicación ocurrida con ellos, cada momento de cólera, de desesperación, afecto, amor, esperanza, odio, desprecio doloroso y suicida autodesprecio. Cada tono y matiz de su propia condición moral y psicológica se pone en altorrelieve contra el fondo de su vida pública en el mundo de exiliados y conspiradores franceses, italianos, alemanes, rusos, austriacos, húngaros, polacos, que se movían fuera y dentro del escenario en el cual él era el héroe central, absorto en sí mismo, trágico. El relato no está desbalanceado —no hay distorsión obvia— pero es totalmente egocéntrico.

Toda su vida Herzen percibió el mundo externo claramente y en proporción, pero a través de su propia personalidad «autorromantizada»,

con su yo mal organizado e impresionable en el centro de su universo. No importa cuán violento haya sido su tormento; conserva todo el dominio artístico de la tragedia que está viviendo, pero también escribiendo. Tal vez este egoísmo artístico que se exhibe en toda su obra sea el responsable tanto de la sofocación de Natalie como de la falta de reticencia en su descripción de lo acontecido; Herzen da por hecho la comprensión del lector y todavía más su total interés por cada detalle de la vida mental y emocional del escritor. Las cartas de Natalie y su desesperada huida hacia Herwegh muestran la medida del efecto cada vez más destructivo de la absorta ceguera de Herzen sobre el temperamento frágil y *exalté* de su esposa. Sabemos comparativamente poco de la relación de Natalie con Herwegh; ella bien pudo estar físicamente enamorada de él, y él de ella; el inflado lenguaje literario de las cartas esconde más de lo que revela; lo que es claro es que ella se sentía infeliz, atrapada e irresistiblemente atraída hacia su amante. Si Herzen se dio cuenta de esto, lo percibió con muy poca claridad.

Se apropió de los sentimientos de quienes estaban más cerca de él, tal como lo hizo con las ideas de Hegel o George Sand; esto es, tomó lo que necesitaba, y lo puso en el vehemente torrente de su propia experiencia. Dio a otros generosa pero caprichosamente; puso su propia vida dentro de ellos, pero debido a su profunda y perenne creencia en la libertad individual y el valor absoluto de la vida personal y las relaciones personales, poco entendió o toleró junto a sí vidas absolutamente independientes; la descripción de su dolor es escrupulosa, amargamente, detallada y exacta, nunca autolimitada, elocuente pero no sentimental, y absorta en sí misma sin remordimiento. Es un documento desgarrador. Durante su vida no publicó íntegro el relato, pero ahora forma parte de sus memorias.

La autoexpresión —la necesidad de decir sus propias palabras— y tal vez el ansia por lograr el reconocimiento de otros, de Rusia, de Europa, fueron necesidades primarias para la naturaleza de Herzen. En consecuencia, aun durante este periodo, el más sombrío de su vida, continuó produciendo una corriente de cartas y artículos en varias lenguas sobre temas políticos y sociales; ayudó a Proudhon, mantuvo correspondencia con radicales suizos y *émigrés* rusos, leyó mucho, tomó notas, concibió ideas, argumentó, trabajó ininterrumpidamente como

propagandista y seguidor activo de causas izquierdistas y revolucionarias. Tras un corto tiempo Natalie regresó a él, en Niza, solo para morir en sus brazos. Poco antes de su muerte un barco en el que la madre de Herzen y uno de sus hijos, sordomudo, viajaban desde Marsella, se hundió durante una tormenta. Sus cuerpos no fueron encontrados. La vida de Herzen había llegado a su punto más bajo. Dejó Niza y el círculo de revolucionarios italianos, franceses y polacos, con muchos de los cuales estaba unido por lazos de cálida amistad, y con sus tres hijos sobrevivientes se fue a Inglaterra. Estados Unidos estaba demasiado lejos y, además, le parecía muy insulso. Inglaterra no estaba menos remota del escenario de sus derrotas políticas y personales, y además aún era parte de Europa. Era entonces el país más hospitalario para los refugiados políticos, nación civilizada, tolerante de las excentricidades o indiferente ante ellas, orgullosa de sus libertades civiles y de sus simpatías hacia las víctimas de la opresión extranjera. Llegó a Londres en 1851.

Él y sus hijas pasaron de casa en casa en Londres y sus suburbios, y después de la muerte de Nicolás I fue posible que dejara Rusia su más íntimo amigo, Nikolai Ogarev, quien se unió a ellos. Juntos montaron una imprenta y comenzaron a publicar un periódico en ruso llamado *La Estrella Polar*, el primer órgano dedicado por entero a la agitación radical en contra del régimen imperial ruso. Los primeros capítulos de *Mi pasado y mis pensamientos* aparecieron en sus páginas. El recuerdo de los años terribles de 1848-1851 obsesionaba los pensamientos de Herzen y le envenenaba el alma; para él se volvió una inescapable necesidad psicológica buscar alivio asentando por escrito esta amarga historia, la cual constituye la primera parte de sus memorias. Fue como una droga contra la espantosa soledad de una vida vivida entre extraños desinteresados^[8], mientras la reacción política parecía envolver al mundo entero, sin dejar lugar a la esperanza. Insensiblemente fue siendo atraído hacia el pasado. Se movió más y más hacia él y halló una fuente de libertad y fuerza.

Así fue como llegó a componer el libro que concibió como una analogía de *David Copperfield*^[9]. Comenzó a escribirlo en los últimos meses de 1852. Lo redactó a ratos. Las primeras tres partes se terminaron probablemente a finales de 1853. En 1854 se publicó en inglés una

selección que llamó *Prisión y exilio*, título tal vez inspirado por el célebre *Le mie prigione* de Silvio Pellico. Fue un éxito inmediato; estimulado por ello siguió adelante. Por la primavera de 1855 terminó las primeras cuatro partes de la obra; se publicaron todas en 1857. Revisó la cuarta parte, añadió nuevos capítulos y compuso la quinta parte; terminó el grueso de la sexta parte hacia 1858. Las secciones que trataban de su vida íntima —su amor y los primeros años de su matrimonio— fueron redactadas en 1857; antes no pudo tocar el tema. A esto siguió un intervalo de siete años. En Londres se publicaron, entre 1860 y 1864, ensayos sueltos, como los dedicados a Robert Owen, al actor Shchepkin, al pintor Ivánov, a Garibaldi (*Camicia rossa*), pero estos, aunque casi todos incluidos en sus memorias, no fueron escritos con ese fin. La primera edición completa de las primeras cuatro partes apareció en 1861. Las secciones finales —la parte octava y casi toda la parte séptima— se escribieron, en ese orden, entre 1865 y 1867.

Herzen, deliberadamente, dejó sin publicar algunas secciones; los detalles más íntimos de su tragedia personal aparecieron de forma póstuma; solo una parte del capítulo titulado *Oceano nox* se editó durante su vida. Omitió también la historia de sus relaciones con Medvedeva en Vyarka y con la joven sierva Katerina en Moscú; al confesárselos a Natalia arrojó la primera sombra sobre la relación, una sombra que nunca desapareció; no pudo soportar verlo impreso mientras vivió. Suprimió también un capítulo sobre «Los inmigrantes alemanes» que contiene sus poco halagüeños comentarios acerca de Marx y sus seguidores, y unos cuantos esbozos típicamente entretenidos e irónicos de algunos sus antiguos amigos rusos radicales. Detestaba de corazón la costumbre de lavar en público la ropa sucia revolucionaria, y aclaró que no intentaba burlarse de sus aliados para que se entretuviera el enemigo común. La primera edición autorizada de sus memorias fue compilada por Mijail Lemke en la primera edición completa de las obras de Herzen, que se había comenzado antes de la Revolución rusa de 1917 y se terminó algunos años después. Desde entonces ha sido revisada en una serie de ediciones soviéticas. La versión más completa es la publicada en la exhaustiva edición de las obras de Herzen, un hermoso monumento de erudición soviética^[10].

Las memorias formaron un telón de fondo vívido e interrumpido para la actividad central de Herzen: el periodismo revolucionario, al que dedicó su vida. La mayor parte apareció en el más celebrado de los periódicos rusos publicados en el extranjero —*La Campana (Kolokol)*—, editado por Herzen y Ogarev en Londres y luego en Ginebra, de 1857 a 1867, con el lema (tomado de Schiller) *Vivos voco*. *La Campana* tuvo un inmenso éxito. Fue el primer instrumento sistemático de propaganda revolucionaria dirigido contra la autocracia rusa, escrito con conocimiento, sinceridad y mordaz elocuencia; reunió en torno de sí a todo aquel que no estaba intimidado, no solo en Rusia y las colonias de rusos en el extranjero, sino también entre los polacos y otras nacionalidades oprimidas. Comenzó a penetrar a Rusia por rutas secretas, y era leído regularmente por altos funcionarios de Estado, incluso, se rumoreaba, por el mismo emperador. Herzen usaba la copiosa información que le llegaba en cartas clandestinas y mensajes personales, en los que se describían las torpezas de la burocracia rusa, para exponer escándalos específicos: casos de soborno, abusos judiciales, tiranía y deshonestidad de funcionarios y personas influyentes. *La Campana* daba nombres, ofrecía pruebas documentales, hacía preguntas difíciles y exponía aspectos horribles de la vida rusa.

Algunos viajeros rusos visitaban Londres para conocer al misterioso líder de la creciente oposición al zar. Generales, altos funcionarios y otros leales súbditos del imperio estaban entre los muchos visitantes que acudían en tropel a verlo, algunos por curiosidad, otros para estrechar su mano, para expresar simpatía o admiración. Alcanzó la cúspide de su fama, tanto política como literaria, después de la derrota de Rusia en la guerra de Crimea y la muerte de Nicolás I. El abierto llamamiento de Herzen al nuevo emperador^[11] para que liberara a los siervos e iniciara reformas audaces y radicales «desde arriba» y, después que se dieron los primeros pasos concretos hacia esto, en 1858, su himno de alabanza a Alejandro II^[12], que terminaba «Venciste, oh, Galileo», creó la ilusión, a ambos lados de la frontera rusa, de que al menos se veía el alba de una nueva era liberal, en la que entre el zarismo y sus oponentes podría lograrse cierto grado de comprensión, tal vez de verdadera cooperación. Este estado de ánimo no duró mucho. Pero la fama de Herzen se mantuvo, más que la de cualquier

otro ruso en Occidente; a finales de los años cincuenta y principios de los sesenta se lo reconocía como el líder de todo lo que en Rusia había de generoso, ilustrado, civilizado, humano.

Más que Bakunin y aun que Turguénev, cuyas novelas representaban una fuente fundamental de conocimiento sobre Rusia en el Occidente, Herzen atacó la leyenda, arraigada en la mente de los europeos progresistas (de los cuales probablemente Michelet era el más representativo), de que Rusia consistía solo en la bota gubernamental, por una parte, y la sombría, silenciosa, taciturna masa de campesinos embrutecidos por la otra, imagen que no era sino un subproducto de la extendida simpatía hacia la principal víctima del despotismo ruso, Polonia, la nación mártir. Algunos de los exiliados polacos le reconocían espontáneamente a Herzen este servicio a la verdad, tal vez porque era uno de los pocos rusos que en realidad apreciaban y admiraban a los polacos como personas, que laboraba en cercana simpatía con ellos e identificaba la causa de la liberación rusa con la de todas las nacionalidades sujetas oprimidas. De hecho este inquebrantable rechazo del chovinismo fue una de las principales causas del cierre de *La Campana* y del mismo fracaso político de Herzen.

Después de Rusia, el más profundo amor de Herzen era para Italia y los italianos. Los más estrechos lazos lo unían a los exiliados italianos Mazzini, Garibaldi, Saffi y Orsini. Aunque apoyaba todo principio liberal en Francia, su actitud hacia este país era más ambigua. Muchas razones lo explican. Como Tocqueville (que en lo personal no le caía bien), le sabía mal todo lo centralizado, burocrático, jerárquico, sujeto a formas o reglas rígidas; Francia era para él la encarnación del orden, la disciplina, la adoración del Estado, de la unidad y de las fórmulas despóticas y abstractas que aplastaban todo para ajustarlo a la misma regla y patrón, algo que tenía un aire de familia con los grandes estados eslavos: Prusia, Austria, Rusia; a esto oponía siempre a los italianos, descentralizados, frescos, desordenados, «verdaderamente democráticos», a los que creía poseedores de una profunda afinidad con el libre espíritu ruso encarnado en el campesino común, con su sentido natural de la justicia y el valor humano. Ante este ideal aun Inglaterra le parecía bastante menos hostil que la legalista, calculadora Francia; en esa vena llegó a acercarse a sus oponentes

románticos esclavófilos. Además no podía olvidar que en 1848 los partidos burgueses traicionaron la Revolución de París, ni la ejecución de los trabajadores, la supresión de la revolución romana por las tropas de la República francesa, la vanidad, debilidad y retórica de los políticos radicales franceses Lamartine, Marrast, Ledru-Rollin, Félix Pyat.

Sus esbozos de la vida y el comportamiento de los principales franceses exiliados en Inglaterra son obras maestras por sus descripciones divertidas, a ratos con simpatía, a ratos con desprecio, de los grotescos y fútiles aspectos de toda emigración política condenada a la esterilidad, la intriga y el constante flujo de elocuencia autojustificante, frente a un público extranjero demasiado distante o aburrido para escuchar. Sin embargo tenía buena opinión de algunos miembros de aquellas; durante cierto tiempo fue cercano aliado de Proudhon y a pesar de sus diferencias continuó respetándolo; veía a Louis Blanc como un demócrata honrado e intrépido, estaba en buenos términos con Victor Hugo, apreciaba y admiraba a Michelet. En años posteriores visitaba con evidente placer cuando menos un salón político en París, de un polaco, es verdad; allí lo conocieron los Goncourt y dejaron en su diario una vívida descripción de su aspecto y conversación^[13].

Aunque era medio alemán, o tal vez por eso, sentía, como su amigo Bakunin, una fuerte aversión hacia lo que le parecía incurable filisteísmo de los alemanes, y hacia la combinación particularmente poco atractiva de voracidad y de ciega autoridad con tendencia a sórdidas recriminaciones públicas mutuamente aniquiladoras, más señaladas que entre otros emigrados. Tal vez su odio a Herwegh, de quien sabía era amigo tanto de Marx como de Wagner, así como los ataques de Marx contra Karl Vogt, el naturalista suizo de quien Herzen era devoto, tuvieron algo que ver en esto. Cuando menos tres de sus más íntimos amigos eran alemanes puros. Goethe y Schiller significaban más para él que cualquier escritor ruso. Sin embargo hay algo realmente venenoso en su valoración de los alemanes exiliados, por entero diferente del fogoso sentido de comedia con el que describe la idiosincrasia de otras colonias extranjeras que se reunían en Londres en los años cincuenta y sesenta, ciudad, si hemos de creerle a Herzen, indiferente por igual a sus absurdos y sus martirologios.

Por lo que toca a sus anfitriones, los ingleses, raramente aparecen en sus páginas. Herzen había conocido a Mill, Carlyle y Owen. Su primera noche en Inglaterra la pasó con anfitriones ingleses. Estaba en términos razonablemente buenos con uno o dos editores de periódicos radicales (algunos de ellos, como Linton y Cowen, le ayudaron a propagar sus opiniones y a mantener contacto con revolucionarios del continente europeo, así como para facilitar el tráfico clandestino de propaganda a Rusia) y con varios miembros del Parlamento de inclinaciones radicales, incluyendo algunos ministros no muy destacados. En general, sin embargo, parece haber tenido aún menos contacto con los ingleses que su contemporáneo y compañero de exilio Karl Marx. Admiraba a Inglaterra, admiraba su constitución; el revuelto bosque de sus leyes no escritas y costumbres puso en juego todos los recursos de su romántica imaginación. Los entretenidos pasajes de *Mi pasado y mis pensamientos* en los que compara a los franceses y los ingleses, o a los ingleses y los alemanes, muestran de manera penetrante y amena las características nacionales de los ingleses. Pero no lograba que le gustaran del todo; seguían siendo demasiado insulares para él, demasiado indiferentes, demasiado faltos de imaginación, demasiado alejados de los temas morales, sociales y estéticos que estaban más cerca de su corazón, demasiado materialistas y satisfechos consigo mismos. Sus juicios acerca de ellos, siempre inteligentes y algunas veces penetrantes, son distantes y tienden a lo convencional. La descripción del juicio en Londres de un radical francés que había matado a un oponente político en duelo en Windsor Great Park, está hecha maravillosamente, pero sigue siendo una pintura de género, una caricatura brillante y alegre. Los franceses, los suizos, los italianos, aun los alemanes, ciertamente los polacos, están más cerca de él. No puede establecer ninguna relación personal genuina con los ingleses. Cuando piensa en la humanidad no piensa en ellos.

Además de estas preocupaciones centrales se dedicó a la educación de sus hijos, que confió en parte a una idealista dama alemana, Malwida van Meysenburg, posteriormente amiga de Nietzsche y de Romain Rolland. Su vida personal estaba entrelazada con la de su íntimo amigo Nikolai Ogarev, y con la esposa de Ogarev, que se convirtió en su amante; a pesar de esto la

mutua devoción de los dos amigos permaneció inalterada; las memorias no nos revelan mucho de las curiosas consecuencias emocionales de esta insólita relación.

Por lo demás llevó la vida de un hombre de letras opulento, bien nacido, miembro de la pequeña nobleza rusa, y más específicamente moscovita, desarraigado de su suelo natal, incapaz de lograr una existencia asentada, ni siquiera la apariencia de una paz interna o externa, una vida con ocasionales momentos de esperanza, y aun exultación, seguidos por largos periodos de tristeza, de autocrítica corrosiva y, por encima de todo, una aplastante, omnívora, amarga nostalgia. Puede ser esto tanto como las razones objetivas lo que lo llevó a idealizar al campesino ruso y a soñar que la respuesta a la cuestión central «social» de su tiempo —la de la creciente iniquidad, explotación, deshumanización, tanto del opresor como del oprimido— estaba en la preservación de la comuna campesina rusa. En ella percibía la simiente del desarrollo de un socialismo no industrial, semianarquista. Solo tal solución, claramente influida por las opiniones de Fourier, Proudhon y George Sand, le parecía libre de la disciplina aplastante, cuartelaria, demandada por los comunistas occidentales, desde Cabet hasta Marx; y de los ideales igualmente sofocantes y, para él, mucho más vulgares y filisteos, contenidos en las doctrinas semisocialistas y moderadas, con su fe en el papel progresista del desarrollo del industrialismo, predicadas por los precursores de la democracia social en Alemania y Francia y de los fabianos en Inglaterra. A veces modificaba su opinión; hacia el final de su vida comenzó a reconocer la significación histórica de los trabajadores urbanos organizados. Pero de todos modos permaneció fiel a su fe en la comuna campesina rusa como una forma embrionaria de una vida en la que la búsqueda de la libertad individual estaba reconciliada con la necesidad de la responsabilidad y actividad colectivas. Conservó hasta el final una visión romántica del inevitable advenimiento de un orden social nuevo, justo, omnitransformador.

Herzen no es ni consistente ni sistemático. Su estilo durante su edad madura perdió el toque de confianza de su juventud y transmite la nostalgia avasalladora que nunca lo abandonó. Estaba obsesionado por un sentido del accidente ciego, aunque su fe en los valores de la vida siguió inconmovible.

Habían desaparecido casi todas las huellas de la influencia hegeliana. «Lo absurdo de los hechos nos ofende... es como si alguien hubiera prometido que todo en el mundo sería exquisitamente hermoso, justo y armonioso. Nos hemos maravillado bastante ante la profunda sabiduría abstracta de la naturaleza y de la historia; es hora de darse cuenta de que la naturaleza y la historia están llenas de lo accidental y lo sin sentido, de tanteos y tropezones». Estas líneas caracterizan con precisión su estado de ánimo en el decenio de 1860, y no es accidental que su exposición no sea ordenada sino una sucesión de fragmentos, episodios, viñetas aisladas, una mezcla de *Dichtung* y *Wahrheit*, hechos y licencia poética.

Sus estados de ánimo alternan bruscamente. A veces cree en la necesidad de una tormenta revolucionaria grande, limpiadora, aun cuando tome la forma de una invasión bárbara capaz de destruir todos los valores que le son queridos. Otras veces reprocha a su viejo amigo Bakunin, que se unió a él en Londres después de escapar de las prisiones rusas, por querer hacer la revolución demasiado pronto, por no entender que las moradas de los hombres libres no pueden construirse con las piedras de una prisión; y que el europeo promedio del siglo XIX está demasiado profundamente marcado por la esclavitud del antiguo orden para ser capaz de concebir la verdadera libertad, que los esclavos liberados no son los que construirán el nuevo orden, sino los hombres nuevos, educados en la libertad. La historia tiene su propio ritmo. Solo la paciencia y el gradualismo —no el apresuramiento y la violencia de un Pedro el Grande— podrán traer una transformación permanente. En tales momentos se pregunta si el futuro pertenece al campesino libre y anárquico o al planificador audaz e implacable; tal vez el heredero del nuevo orden económico, colectivista, inevitable, sea el trabajador industrial^[14]. Luego regresa a su desilusión anterior y se pregunta si los hombres en general desean realmente la libertad; tal vez solo unos cuantos lo hagan así en cada generación, mientras la mayoría de los seres humanos solo quieren buen gobierno, no importa en manos de quién; y se anticipa al amargo epigrama de Émile Faguet acerca de la afirmación de Rousseau de que los hombres, que nacen libres, están encadenados en todas partes: «tiene tanto sentido como decir que las ovejas nacen carnívoras pero en todos lados comen hierba». Herzen emplea una

reducción al absurdo parecida^[15]. Los hombres desean tan poco la libertad como los peces desean volar. El hecho de que existan unos cuantos peces voladores no quiere decir que el pez en general fuera creado para volar, o que no esté contento, en lo fundamental, de mantenerse bajo la superficie del agua, lejos para siempre del sol y de la luz. Luego regresa a su optimismo previo y a la idea de que en alguna parte —en Rusia— vive el ser humano inquebrantable, el campesino con sus facultades intactas, no manchado por la corrupción y la complicación del Occidente.

Pero esta fe inspirada en Rousseau, conforme gana en años, se hace menos segura. Su sentido de la realidad es demasiado fuerte. A pesar de todos sus esfuerzos, y los de sus amigos socialistas, no puede engañarse del todo a sí mismo. Oscila entre el optimismo y el pesimismo, el escepticismo y la suspicacia ante su propio escepticismo, y solo se conserva moralmente vivo por su odio a toda injusticia, a toda arbitrariedad, a toda mediocridad como tal, en particular por su incapacidad para transigir en absoluto ni con la brutalidad de los reaccionarios ni con la hipocresía de los liberales burgueses. Esto lo sostiene, estimulado por su certeza de que tales daños se destruirán a sí mismos, así como por su amor a sus hijos y a sus devotos amigos, su insaciable gozo por la variedad de la vida y la comedia del carácter humano.

En términos generales se volvió más pesimista. Comenzó con una visión ideal de la vida humana e ignoró en gran medida el abismo que la dividía del presente, ya fuese la Rusia de Nicolás o el corrupto constitucionalismo de Occidente. En su juventud glorificó el radicalismo jacobino y condenó a sus opositores en Rusia: el conservadurismo ciego, la nostalgia eslavófila, el cauto gradualismo de sus amigos Granovsky y Turguénev, así como los llamamientos hegelianos a la paciencia y la conformidad racional con los inescapables ritmos de la historia, que le parecían diseñados para asegurar el triunfo de la nueva clase burguesa. Su actitud, antes de salir de su país, era audazmente optimista. Le siguió no un verdadero cambio de opinión sino un enfriamiento, la tendencia a una contemplación más sobria y crítica. Todo cambio genuino, comenzó a pensar en 1847, es necesariamente lento; el poder de la tradición (de la cual se burla y que a la vez admira en Inglaterra) es muy grande; los hombres

son menos maleables de lo que se creía en el siglo XVIII, y no buscan verdaderamente libertad, solo seguridad y contento; el comunismo no es sino el zarismo de cabeza, el cambio de un yugo por otro; los ideales y las consignas de los políticos resultan ser, al examinarlos, fórmulas vacías en nombre de las cuales fanáticos devotos llevan alegremente a la hecatombe a sus prójimos. Ya no está seguro de que en principio sea posible salvar la brecha entre la élite ilustrada y las masas (esto se vuelve una cantinela obsesiva en el pensamiento ruso posterior), dado que por razones psicológicas y sociológicas inalterables el pueblo ya despierto podría despreciar y rechazar los dones de una civilización que nunca significará lo suficiente para él. Pero incluso si esto fuera verdad en pequeña escala, ¿es deseable o practicable la transformación radical? De aquí se deriva su creciente sensación de que hay obstáculos que pueden ser insalvables, límites que pueden ser insuperables, al igual que su empirismo, su escepticismo, el pesimismo y la desesperación latentes hacia mediados de los años sesenta.

Esta es la actitud que algunos especialistas soviéticos interpretan como el principio de un acercamiento de su parte hacia un reconocimiento casi marxista de las leyes inexorables del desarrollo social, en particular de la inevitabilidad del industrialismo y por encima de todo del papel central que tiene que representar el proletariado. No fue así como interpretaron las opiniones de Herzen los críticos rusos de izquierda durante su vida ni en los cincuenta años siguientes. Para ellos, con razón o sin ella, estas doctrinas parecían sintomáticas de conservadurismo y traición. Porque en las décadas de 1850 y 1860 se desarrolló en Rusia una nueva generación de radicales; por entonces era un país atrasado, en el doloroso proceso hacia los primeros y más rudimentarios principios de una industrialización lenta, esporádica, ineficiente. Eran hombres de diversos orígenes sociales, llenos de desprecio por los débiles compromisos liberales de 1848, sin ilusiones acerca de las perspectivas de libertad en Occidente, decididos a emplear los métodos más despiadados; que aceptaban como verdad solo lo que las ciencias podían probar, dispuestos a ser duros y, si era necesario, inescrupulosos y crueles, a fin de quebrantar el poder de sus opresores igualmente despiadados;

amargamente hostiles al esteticismo, a la devoción por los valores de la civilización de la «blanda» generación de los cuarenta.

Herzen se dio cuenta de que la crítica y las ofensas que llovían sobre él tachándolo de obsoleto diletante aristocrático por parte de esos «nihilistas» (como fueron llamados después de la novela de Turguénev, *Padres e hijos*, en la que este conflicto se presenta vívidamente por primera vez) no fue del todo diferente del desdén que había sentido en su juventud por los elegantes e ineficaces reformadores del reinado de Alejandro I; pero esto no hizo que su posición fuera más soportable. Lo que era mal recibido por los revolucionarios duros le gustaba a Tolstoi, quien dijo más de una vez que la censura de las obras de Herzen en Rusia era una torpeza característica del gobierno, que, en su afán de detener a los jóvenes que marchaban hacia el pantano revolucionario, los aprehendía y los mandaba a Siberia o a la prisión mucho antes de que siquiera llegaran a verlo, mientras transitaban todavía por la ancha carretera; Herzen había hollado esta misma senda, había visto el abismo y previno contra él, particularmente en sus *Cartas a un viejo camarada*. Nada, argumentaba Tolstoi, podría haber sido mejor antídoto contra el «nihilismo revolucionario», que Tolstoi condenaba, que los brillantes análisis de Herzen. «Nuestra vida rusa no hubiera sido la misma durante los últimos veinte años si [Herzen] no hubiera sido ocultado a las generaciones más jóvenes^[16]». La supresión de sus libros, sigue diciendo Tolstoi, fue criminal y, desde el punto de vista de los que no desean una revolución violenta, una política idiota.

En otras ocasiones Tolstoi era menos generoso. En 1860, seis meses antes de que se conocieran, había estado leyendo los escritos de Herzen con una mezcla de admiración e irritación: «Herzen es un hombre de intelecto disperso y mórbido amor propio —escribió en su diario—, pero su alcance, su habilidad, bondad, elegancia de mente, son rusos»^[17]. De vez en vez diversos corresponsales registran el hecho de que Tolstoi leía a Herzen, a veces en voz alta a su familia, con la más grande admiración. En 1896, durante uno de sus estados de ánimo más iracundos y antirracionales, dijo: «Pese a su enorme talento, ¿qué dijo de nuevo o de útil?»^[18], y sobre el argumento de que la generación de los cuarenta no podía decir lo que quería

decir debido a la rígida censura, Herzen escribió con perfecta libertad en París y sin embargo «se las arreglaba para no decir nada útil»^[19].

Lo que más irritaba a Tolstoi era el socialismo de Herzen. En una carta a su tía, Alexandra Tolstoi, dice que desprecia las proclamas de Herzen, que la policía rusa sospecha que alberga^[20]. El hecho de que creyera en la política como un arma fue suficiente para condenarlo a los ojos de Tolstoi. A partir de 1862 Tolstoi declaró su hostilidad a la fe en las reformas liberales y en el mejoramiento de la vida humana por cambios legales o institucionales. Herzen caía bajo esta proscripción general. Además Tolstoi parece haber sentido cierta falta de simpatía personal por Herzen y su posición pública, hasta ciertos celos. Cuando en momentos de irritación y desánimo agudos Tolstoi hablaba (tal vez no muy en serio) de dejar Rusia para siempre, decía que hiciera lo que hiciese no se reuniría con Herzen ni marcharía bajo su bandera: «él va por su camino, yo iré por el mío»^[21].

Subestimó seriamente los instintos y el temperamento revolucionarios de Herzen. Por escéptico que pudiera ser este ante planes o doctrinas específicamente revolucionarios en Rusia —y nadie lo fue más—, al final de su vida creía en la necesidad moral y social y en la inevitabilidad, tarde o temprano, de una revolución en Rusia, de una transformación violenta seguida por un orden justo, es decir socialista. Es verdad que no cerraba los ojos a la posibilidad, y aun a la probabilidad, de que la gran rebelión extinguiese valores a los cuales él mismo estaba acostumbrado, en particular las libertades sin las que él, y otros como él, no podrían respirar. De todos modos reconocía no solo la inevitabilidad sino la justicia histórica del inminente cataclismo. Sus gustos morales, su respeto por los valores humanos, todo su estilo de vida, lo apartaban de los jóvenes radicales de mentalidad rígida de los años sesenta, pero a despecho de toda su desconfianza del fanatismo político, de izquierda o de derecha, nunca se volvió un cauto reformista liberal y constitucionalista. Aun en su fase gradualista siguió siendo un agitador, un igualitario y un socialista hasta el final. Por eso tanto los populistas como los marxistas rusos —lo mismo Mijailovsky que Lenin— lo reconocieron y lo aclamaron.

No fueron la prudencia ni la moderación las que lo condujeron a su inmovible apoyo a Polonia en su insurrección contra Rusia en 1863. La

ola de apasionado nacionalismo ruso que acompañó a su supresión le costó simpatías incluso entre los rusos liberales. La circulación de *La Campana* se redujo. Los nuevos revolucionarios «duros» necesitaban su dinero, pero dejaban bien claro que lo veían como un dinosaurio liberal, predicador de anticuadas opiniones humanistas, inútiles en la violenta lucha social que habría de venir. Dejó Londres a finales de los sesenta e intentó producir una edición francesa de *La Campana* en Ginebra. Cuando esto también falló fue a visitar a sus amigos de Florencia; regresó a París a principios de 1870, antes del estallido de la guerra franco-prusiana. Allí murió de pleuresía, quebrantado moral y físicamente, pero no desilusionado; escribiendo aún con fuerza e inteligencia concentradas. Su cuerpo fue llevado a Niza, donde está enterrado junto a su esposa. Una estatua de tamaño natural señala aún su tumba.

Hace mucho que las ideas de Herzen se han incorporado a la trama general del pensamiento político ruso; liberales y radicales, populistas y anarquistas, socialistas y comunistas, todos lo aclaman como antecesor. Pero lo que sobrevive hoy de toda esa incesante y febril actividad, aun en su país nativo, no es un sistema ni una doctrina sino un puñado de ensayos, algunas cartas notables, y una extraordinaria amalgama de memoria, observación, pasión moral, análisis psicológico y descripción política, unidos a un gran talento literario que ha inmortalizado su nombre. Lo que perdura es, por encima de todo, un apasionado e inextinguible temperamento y un sentido del movimiento de la naturaleza y de sus impredecibles posibilidades, que él sintió con una intensidad que ni siquiera su prosa única, rica y flexible, podría expresar plenamente.

Creía que la meta última de la vida era la vida misma, que el día y la hora eran fines en sí mismos, no medios para otro día u otra experiencia. Creía que los fines remotos eran un sueño, que la fe en ellos era una ilusión fatal; que sacrificar el presente o el futuro inmediato y previsible a esos fines distantes debe conducir siempre a formas crueles y fútiles de sacrificio humano. Creía que los valores no se encontraban en un dominio impersonal, objetivo, sino que eran creados por los seres humanos, modificados por las generaciones de los hombres, pero que por eso tenían menos peso para quienes vivían bajo su luz; que el sufrimiento era

inevitable y que el conocimiento infalible no podía obtenerse ni era necesario. Creía en la razón, en los métodos científicos, en la acción individual, en las verdades empíricamente descubiertas; pero tendía a sospechar que la fe en las fórmulas, leyes, prescripciones generales sobre los asuntos humanos, era un intento, a veces catastrófico, siempre irracional, para escapar de la incierta e impredecible variedad de la vida a la falsa seguridad de nuestras propias fantasías simétricas. Estaba totalmente consciente de lo que creía. Había obtenido este conocimiento al costo de autoanálisis dolorosos y a veces no intencionados, y escribía lo que veía en un lenguaje de excepcional vitalidad, precisión y poesía. Su credo puramente personal permaneció inalterable desde sus primeros días: «El arte, y el rayo veraniego de la felicidad individual: estos son los únicos bienes reales que tenemos», afirmaba en un pasaje autorrevelador del tipo que impactaba tan intensamente a los estrictos jóvenes revolucionarios rusos del decenio de 1860. Sin embargo ni ellos ni sus descendientes rechazaron ni rechazan su logro artístico e intelectual.

Herzen no fue, ni deseaba ser, un observador imparcial. No menos que los poetas y los novelistas de su nación creó un estilo, una perspectiva y, en las palabras que le tributó Gorki, «una provincia entera, un país asombrosamente rico en ideas»^[22], donde todo es inmediatamente reconocible como de él y solo de él, un país al que trasplanta todo lo que toca, en el que cosas, sensaciones, sentimientos, personas, ideas, acontecimientos privados y públicos, instituciones, culturas enteras, reciben forma y vida por su poderosa y coherente imaginación histórica, y que ha resistido a las fuerzas de la decadencia en el sólido mundo que su memoria, su inteligencia y su genio artístico recuperaron y reconstruyeron. *Mi pasado y mis pensamientos* es el arca de Noé en que se salvó él mismo, y no solo él, del destructivo diluvio en el que se ahogaron muchos radicales idealistas de los años cuarenta. El arte genuino sobrevive y trasciende su propósito inmediato. La estructura que Herzen construyó en primer lugar, tal vez, para su salvación personal, con material tomado de su propio predicamento — exilio, soledad, desesperación— subsiste intacta. Estas reminiscencias, escritas en el extranjero, acerca de figuras y temas europeos, son un gran monumento perenne a la civilizada sociedad rusa, sensible, moralmente

preocupada y talentosa, a la que perteneció Herzen; su vitalidad y fascinación no han declinado en los cien años y más que han pasado desde que los primeros capítulos vieron la luz.

Conversaciones con Ajmátova y Pasternak



Anna Ajmátova y Boris Pasternak, 2 de abril de 1946.

Todo intento por producir recuerdos coherentes equivale a una falsificación. Ninguna memoria humana está dispuesta en tal forma que lo recuerde todo en una secuencia continua. A menudo, las cartas y diarios resultan malos ayudantes.

Anna Ajmátova^[1]

En el verano de 1945, la Embajada Británica en Moscú informó que estaba escasa de personal, especialmente de funcionarios que supieran ruso, y alguien sugirió que yo podía llenar un hueco durante cuatro o cinco meses. Me apresuré a aceptar la oferta, principalmente, debo reconocerlo, por mi agudo deseo de enterarme del estado de la literatura y el arte rusos, acerca de los cuales por entonces se conocía relativamente poco en Occidente. Desde luego, ya sabía algo de lo que había ocurrido durante los años veinte y los treinta a escritores y artistas rusos. La Revolución había estimulado una gran oleada de energía creadora en todas las artes en Rusia; por doquier se alentaba un audaz experimentalismo: los nuevos controladores de la cultura no obstaculizaban nada que pudiera representarse como una «bofetada» al gusto burgués, fuese marxista o no. El nuevo movimiento en las artes visuales —la obra de pintores como Kandinsky, Chagall, Soutine, Malevich, Klyun, Tatlin, de los escultores Arjipenko, Pevsner, Gabo, Lipchitz, Zadkine, de los directores de teatro y cine Meyerhold, Vajtangov, Tairov, Eisenstein, Pudovkin— produjo obras maestras que ejercieron un poderoso impacto en Occidente; hubo una similar curva ascendente en el ámbito de la literatura y de la crítica literaria. Pese a la violencia y a la devastación de la guerra civil y a la ruina y el caos consiguientes, siguió produciéndose un arte revolucionario de extraordinaria vitalidad.

Recuerdo haber conocido a Sergei Eisenstein en 1945; se encontraba en un estado de terrible depresión: tal era el resultado de la condenación de la versión original de su película *Iván el Terrible*, porque ese bárbaro gobernante (con quien Stalin se identificaba), ante la necesidad de reprimir la traición de los boyardos, había sido falsamente representado —se quejó Stalin— como un hombre atormentado hasta el punto de caer en la neurosis. Le pregunté a Eisenstein cuáles creía que habían sido los mejores años de su vida. Me respondió sin vacilar: «Comienzos de los años veinte. Esa fue la época. Eramos jóvenes y hacíamos cosas maravillosas en el teatro. Recuerdo una vez que soltamos unos cerdos engrasados entre el público, que saltaba de sus asientos y gritaba. Fue formidable. ¡Cielos, cómo nos divertimos!».

Esto era, obviamente, demasiado bueno para durar. Fanáticos izquierdistas lanzaron un ataque exigiendo un arte proletario y colectivo. Entonces, Stalin decidió poner fin a todas esas disputas político-literarias que le parecieron simple desperdicio de energía: nada de eso necesitaba en los Planes Quinquenales. A mediados de los años treinta fue creado el Sindicato de Escritores para imponer la ortodoxia. No tenía que haber más discusiones, nada que distrajera la mente de los hombres. A esto siguió un nivel muerto de conformismo. Luego, llegó el horror final: la Gran Purga, los juicios políticos, el creciente terror de 1937-1938, la bárbara e indiscriminada supresión de personas y grupos y después de pueblos enteros. No necesito explayarme sobre los hechos de ese mortífero periodo que no fue el primero ni probablemente el último de ellos en la historia de Rusia. Pueden encontrarse relatos auténticos de la vida de los intelectuales en aquella época, por ejemplo en las memorias de Nadezhda Mandelshtam. Lydia Chukovskaya y, en diferente sentido, en el poema *Réquiem*, de Ajmátova. En 1939, Stalin pidió poner alto a las proscripciones. La literatura, el arte y el pensamiento de Rusia aparecieron como una zona que hubiese sido sometida a un bombardeo, con algunos nobles edificios aún relativamente intactos, pero aislados y solitarios en un panorama de calles desiertas y cubiertas de escombros.

Llegó entonces la invasión alemana y sucedió una cosa extraordinaria. La necesidad de lograr una unidad nacional ante el enemigo produjo cierta relajación de los controles políticos. En la gran oleada de sentimiento patriótico ruso, escritores jóvenes y viejos, particularmente poetas, cuyos lectores sintieron que estaban hablando por ellos, por lo que ellos mismos sentían y creían, fueron idolatrados como nunca antes. Poetas cuya obra había sido vista con malos ojos por las autoridades, y que por ello publicaban raras veces o nunca, de pronto recibieron cartas de soldados en el frente, citando muchas veces versos menos políticos y más personales. Boris Pasternak y Anna Ajmátova, que durante largo tiempo habían vivido en una especie de exilio interior, empezaron a recibir cantidades asombrosas de misivas de soldados que citaban sus poemas tanto publicados como inéditos; hubo una corriente de peticiones de autógrafos, de confirmaciones de la autenticidad de los textos, de expresiones de la actitud del autor ante

tal o cual problema. A la postre esto llegó a la conciencia de algunos de los jefes del Partido. Por consiguiente, mejoraron el estatus y la seguridad personal de aquellos poetas antes mal vistos. Las lecturas públicas de los poetas, así como la recitación de memoria de poesía en reuniones privadas, fueron comunes en la Rusia prerrevolucionaria. Lo nuevo fue que cuando Pasternak y Ajmátova leían sus poemas y ocasionalmente titubeaban en busca de una palabra, siempre había, entre los numerosos públicos reunidos para escucharlos, docenas de personas que al punto les recordaban renglones de obras tanto publicadas como inéditas, o en todo caso, que no podían conseguirse públicamente. Ningún escritor pudo dejar de conmoverse y de sacar fuerzas de esta forma de homenaje, la más auténtica posible.

Descubrí que la condición del puñado de poetas que claramente se elevaban por encima de los demás era algo único. Ni pintores ni compositores ni prosistas, ni siquiera los actores más populares o los periodistas más elocuentes y patriotas eran tan profunda y universalmente amados y admirados, en especial por el tipo de personas con que hablé en tranvías y trenes y en el «metro», algunas de las cuales reconocieron que nunca habían leído una palabra de sus escritos. El más célebre y universalmente idolatrado de todos los poetas rusos, era Boris Pasternak. Yo ansiaba conocerlo más que a ningún otro ser humano en la Unión Soviética. Me advirtieron que sería muy difícil ver a aquellos a quienes las autoridades no permitían presentarse en recepciones oficiales, donde los extranjeros solo podían tratar a ciudadanos soviéticos cuidadosamente seleccionados: a los demás se les había hecho ver muy claramente que no era deseable ni prudente para ellos conocer extranjeros, y menos aún en privado. Pero yo tuve suerte; por una fortuita concatenación de circunstancias, me las arreglé, todavía recién llegado, para visitar a Pasternak en su quinta campestre en la aldea para escritores de Peredelkino, cerca de Moscú.

II

Fui a visitarlo una tarde cálida y soleada de septiembre de 1945. El poeta, su esposa y su hijo Leonid estaban sentados en torno de una burda mesa de madera, en la parte trasera de la dacha. Pasternak me recibió muy cordialmente. Una vez, su amiga, la poeta Marina Tsevetayeva, lo describió como un árabe con su caballo: era de rostro moreno, melancólico, expresivo, muy *racé*, muy conocido por muchas fotografías y por las pinturas de su padre. Hablaba lentamente, con voz de tenor, baja y monótona con un sonido continuo, algo entre un murmullo y un trueno, que casi siempre notaron los que le conocieron: cada vocal era prolongada como en alguna aria quejumbrosa de una ópera de Chaikovski, pero con fuerza y tensión mucho más concentradas.

Casi al momento dijo Pasternak: «Viene usted de Inglaterra. Yo estuve en Londres en los años treinta... en 1935, de regreso del Congreso Antifascista en París». Dijo entonces que durante el verano de ese año había recibido, de pronto, una llamada telefónica de las autoridades, quienes le informaron que un congreso de escritores estaba en plena sesión en París, y que debía acudir a él sin demora. El contestó que no tenía ropas apropiadas. «Eso lo arreglaremos», le dijeron los funcionarios.

Trataron de meterlo en un saco color claro muy formal, con pantalones a rayas, una camisa con puños almidonados y de cuello ancho, y botas negras, de cuero de patente, que le quedaban perfectamente. Pero, al final, se le permitió ir con ropas ordinarias. Después supo que André Malraux, organizador del congreso, había sido quien insistió en que lo invitaran. Malraux había dicho a las autoridades soviéticas que aunque comprendía perfectamente su renuncia a autorizar su viaje, sin embargo no enviar a París a Pasternak y a Babel causaría innecesarias sospechas. Eran escritores soviéticos muy conocidos, y por aquellos días no había muchos que atrajeran a los liberales europeos. «No puede usted imaginar cuántas celebridades había allí», me dijo Pasternak «Dreiser, Gide, Malraux, Aragon, Auden, Forster, Rosamond Lehmann, y muchos otros personajes terriblemente famosos. Yo hablé y les dije: “Comprendo que esta es una reunión de escritores para organizar la resistencia al fascismo. Solo tengo una cosa que decirles: no os organicéis. La organización es la muerte del arte. Lo único que importa es la independencia personal. En 1789, 1848,

1917, los escritores no se organizaron ni en pro ni en contra de nada. Os imploro, no os organicéis”».

«Creo que se sorprendieron, pero ¿qué otra cosa podía yo decir? Pensé que, al regresar, me encontraría en dificultades, pero nadie me dijo una palabra al respecto, ni entonces ni ahora. Fui entonces a Londres y regresé en uno de nuestros barcos, y compartí un camarote con Shcherbakov, que por entonces era el secretario del Sindicato de Escritores, hombre de tremenda influencia y que después sería miembro del Politburó. Yo hablé incesantemente, día y noche. Él me rogó callar y dejarlo dormir. Pero yo seguí y seguí. París y Londres me habían despertado. No podía parar. Él pidió clemencia, pero yo fui implacable. Seguramente pensó que estaba yo loco: es posible que esto me ayudara después». Creo que quiso decirme que ser considerado un tanto loco, al menos sumamente excéntrico, tal vez ayudara a salvarlo durante la Gran Purga.

Entonces, Pasternak me preguntó si yo había leído su prosa, en particular *La niñez de Lüvers*. «Veo por su expresión», me dijo, muy injustamente, «que usted piensa que esos escritos son forzados, enredados, que el autor estaba demasiado consciente de sí mismo, que son horriblemente modernistas... No, no, no lo niegue. Eso piensa usted y tiene toda la razón. Estoy avergonzado de ellos; no de mi poesía, pero sí de mi prosa; fue influida por lo que era más endeble y más confuso del movimiento simbolista, de moda por aquellos años, lleno de un caos místico; desde luego, Andrey Bely era un genio: *Petersburgo*, *Kotik Letaev* están llenos de cosas maravillosas... ya lo sé, no tiene usted que decírmelo, pero su influencia fue fatal; Joyce es otra cosa. Todo lo que escribí por entonces es algo obsesionado, forzado, fragmentado, artificial, inútil [*negodno*]; pero ahora estoy escribiendo algo muy distinto: algo nuevo, totalmente nuevo, luminoso, elegante, bien proporcionado [*stroinoe*], clásicamente puro y sencillo: lo que deseaba Winckelmann, sí, y también Goethe. Y esta será mi última palabra, mi palabra más importante al mundo. Sí, es por lo que deseo ser recordado; a ello dedicaré el resto de mi vida».

No puedo garantizar la absoluta precisión de todas estas palabras, pero es así como las recuerdo. Esta obra proyectada llegaría a ser después *El doctor Zhivago*. En 1945, ya había completado el borrador de unos cuantos

primeros capítulos, que me pidió leer y enviarlos a sus hermanas en Oxford; así lo hice, pero no conocería, hasta mucho después, todo el plan de la novela. Luego, Pasternak guardó silencio durante un rato; ninguno de nosotros habló. A continuación, nos dijo lo mucho que le gustaban Georgia, los escritores georgianos, Yashvili, Tabidze y el vino georgiano, y lo bien que siempre lo recibían allí. Después de esto, cortésmente me preguntó que ocurría en Occidente; ¿conocía yo a Herbert Read y su doctrina del personalismo? Aquí, me explicó que su fe en la libertad personal derivaba del individualismo kantiano: Blok había interpretado de manera completamente errónea a Kant en su poema *Kant*. Allí, en Rusia, no había nada de lo cual pudiera hablarme. Debía yo comprender que el reloj se había detenido en Rusia (observé que ni él ni ninguno de los otros escritores que conocí empleaba las palabras «Unión Soviética») en 1928, poco más o menos, al romperse las relaciones con el mundo exterior; por ejemplo, la descripción de él y de su obra que aparecía en la *Enciclopedia Soviética* no hacía ninguna referencia a su vida y escritos recientes.

Pasternak fue interrumpido por Lydia Seifullina, conocida escritora, de edad ya avanzada, quien dijo: «Mi destino es exactamente el mismo. Los últimos renglones del artículo de la enciclopedia acerca de mí dicen: “Seifullina se encuentra actualmente en estado de crisis psicológica y artística”; el artículo no ha cambiado durante los últimos veinte años. Para el lector soviético, sigo en estado de crisis, de animación suspendida. Somos como la gente de Pompeya, tú y yo, Boris Leonidovich, enterrados por cenizas en mitad de una frase. ¡Y conocemos tan poco! Sé que Maeterlinck y Kipling han muerto; pero ¿viven Wells, Sinclair Lewis, Joyce, Bunin o Khodasevich?». Pasternak pareció incómodo y cambió de tema. Había estado leyendo a Proust; amigos suyos, comunistas franceses, le habían enviado toda la obra maestra, lo conocía, me dijo, y lo había releído recientemente. No había oído hablar de Sartre ni de Camus, y tenía una pobre opinión de Hemingway. «No puedo imaginarme por qué Anna Andreevna [Ajmátova] lo tiene en tan alta estima», me dijo.

Pasternak hablaba en magníficos y lentos periodos, aunque ocasionalmente las palabras parecían atropellársele. Su charla a menudo rebasaba los límites de la estructura gramatical (pasajes lúcidos eran

seguidos por imágenes extrañas pero siempre maravillosamente vividas y concretas; y estas podían ir seguidas por palabras oscuras, en las que era difícil seguirlo) y, de pronto, volvía a salir a la luz más clara. Su habla era, en todo momento, la de un poeta, así como sus escritos. Alguien dijo una vez que hay poetas que son poetas cuando escriben poesía y prosistas cuando escriben prosa; otros son poetas en todo lo que escriben. Pasternak fue un poeta de genio en todo lo que hizo y lo que fue. En cuanto a su conversación, no puedo empezar siquiera a describir su calidad. La única otra persona que he conocido que hablaba como él fue Virginia Woolf, quien hacía galopar nuestra mente, como él, y que anulaba nuestra visión normal de la realidad, de la misma manera estimulante y a veces aterradora.

Empleo a sabiendas la palabra «genio». A veces se me pregunta qué quiero decir con este término, tan evocador pero siempre impreciso. Como respuesta solo puedo decir esto: una vez le preguntaron al bailarín Nijinsky cómo lograba saltar tan alto. Según dicen, contestó que no veía en ello mayor dificultad. Casi todos, al saltar al aire, bajaban inmediatamente. «¿Por qué ha de bajar uno inmediatamente? Hay que quedarse en el aire un poco, antes de regresar, ¿por qué no?», dicen que contestó. Una de las normas del genio me parece que es, precisamente, esta: la capacidad de hacer algo perfectamente sencillo y visible que la gente ordinaria no puede hacer y sabe que no puede; no saben cómo se hace, o por qué no pueden siquiera empezar a hacerlo. Pasternak hablaba como en grandes saltos; su empleo de las palabras era el más imaginativo que haya yo conocido; era extraño y sumamente conmovedor. Existen, no cabe duda, muchas variedades de genio literario: Eliot, Joyce, Yeats, Auden, Russell (por la experiencia que yo tuve con ellos) hablan así. No quise prolongar mi visita. Cuando dejé al poeta, iba yo emocionado y en realidad abrumado por sus palabras y su personalidad.

Después de que Pasternak retornó a Moscú, lo visité casi semanalmente y llegué a conocerlo bien. No puedo esperar siquiera describir el efecto transformador de su presencia, su voz y sus gestos. Me habló de libros y de escritores; amaba a Proust y estaba empapado de sus escritos, y el *Ulises*; al menos por entonces no había leído las obras posteriores de Joyce. Me habló acerca de los simbolistas franceses, de Verhaeren y Rilke, a quienes había

conocido; admiraba enormemente a Rilke, como hombre y como escritor. También estaba empapado de Shakespeare. No le satisfacían sus propias traducciones: «He tratado de hacer que Shakespeare funcione para mí», me dijo, «pero no lo he logrado». Había crecido, me dijo, a la sombra de Tolstoi: para él, era un genio incomparable, más grande que Dickens o Dostoievski, un escritor que estaba a la altura de Shakespeare y Goethe y Pushkin. Su padre, el pintor, lo había llevado a ver a Tolstoi en su lecho de muerte, en 1910, en Astapovo. Le resultaba imposible criticar a Tolstoi: Rusia y Tolstoi era uno solo. En cuanto a los poetas rusos, Blok era, desde luego, el genio dominante de su época, pero no le resultaba simpático. Se sentía más cerca de Bely, hombre de visiones extrañas e inauditas: un mago y un santón loco según la tradición de la ortodoxia rusa. A Bryusov lo consideraba una creación de sí mismo, una ingeniosa y mecánica cajita de música, un operador sagaz y calculador, y no un poeta en absoluto. No mencionó a Mandelshtam. Sentía la mayor ternura hacia Marina Tsvetaeva, con quien estaba unido por muchos años de amistad.

Los sentimientos de Pasternak hacia Mayakovsky eran más ambivalentes: lo conocía bien, habían sido íntimos amigos, y había aprendido de él; desde luego, era un titánico destructor de las viejas formas pero, añadió, a diferencia de otros comunistas, en todo momento era un ser humano... pero no un gran poeta, no un dios inmortal como Tyutchev o Blok, y ni siquiera un semidiós como Fet o Bely. El tiempo había disminuido su estatura. Fue necesario en su época, fue lo que aquellos tiempos habían pedido. Hay poetas, me dijo, que tienen su hora: Aseev, el pobre Klyuev (liquidado) Sel'vinsky y hasta Esenin. Satisfacen una necesidad apremiante del día, sus dones son de importancia crucial para el desarrollo de la poesía en su patria y luego desaparecen. De estos, el más grande era Mayakovsky; *La nube en pantalones* tuvo su importancia histórica pero los gritos eran insufribles: él infló su talento y lo torturó hasta hacerle estallar. Los tristes pedazos del globo de colores aún estaban tirados por el camino, de entre todos los rusos... Fue talentoso e importante, pero primitivo, y no se desarrolló sino para terminar como pintor de carteles. Las aventuras amorosas de Mayakovsky habían sido desastrosas para él como

hombre y como poeta. El, Pasternak, había querido a Mayakovsky como hombre; su suicidio fue uno de los días más negros de su propia vida.

Pasternak era un patriota ruso: el sentido de conexión histórica con su patria era muy profundo. Me dijo, una y otra vez, lo mucho que le agradaba pasar sus veranos en la aldea de los escritores, Peredelkino, pues en otro tiempo había sido parte de las posesiones de aquel gran esclavófilo Yury Samarin. La auténtica línea de la tradición iba desde el legendario Sadko hasta los Stroganov y los Kochubey, hasta Derzhavin, Zhukovsky, Tyutchev, Pushkin, Baratynsky, Lermontov, Fet, Annensky, hasta los Aksakov, Tolstoi, Bunin, hasta los esclavófilos, no hasta la intelectualidad liberal que, como sostuvo Tolstoi, no supo de qué vivían los hombres. Este deseo apasionado y casi obsesivo de ser considerado un auténtico escritor ruso con profundas raíces en el suelo ruso, se hizo particularmente evidente en sus sentimientos negativos hacia sus orígenes judíos. No quiso tocar el tema: no que se sintiera incómodo, sino que le disgustaba; habría deseado que los judíos desaparecieran como pueblo.

Su gusto artístico se había formado en su juventud y se conservó fiel a los maestros de ese periodo. El recuerdo de Scriabin (él mismo había pensado en dedicarse a compositor) era sagrado para él. No olvidaré fácilmente los elogios ofrecidos por Pasternak y Neuhaus (el célebre músico, primer marido de Zinaida, la esposa de Pasternak) a Scriabin y al pintor simbolista Vrubel, a quien, junto con Nicholas Roerich, elogiaron por encima de todos los pintores contemporáneos. Picasso y Matisse, Braque y Bonnard, Klee y Mondrian parecían significar tan poco para ellos como Kandinsky o Malevich.

En un sentido Ajmátova y sus contemporáneos Gumilev y Marina Tsvetaeva son las últimas grandes voces del siglo XIX; tal vez Pasternak ocupe un espacio intermedio entre los dos siglos y así, tal vez, también Mandelshtam: fueron los últimos representantes de lo que solo puede llamarse el segundo renacimiento ruso, básicamente no tocado por el movimiento moderno, por Picasso, Stravinsky, Eliot, Joyce o Schoenberg, aun si los admiraron; pues el movimiento moderno en Rusia fue abortado por los acontecimientos políticos (la poesía de Mandelshtam es otra historia). Pasternak amaba a Rusia. Estaba dispuesto a perdonarle a su

patria todos los defectos, todos, salvo la barbarie del reinado de Stalin; pero aun a este, en 1945, lo consideraba como las tinieblas antes del alba que él se esforzaba por detectar: la esperanza expresada en los últimos capítulos de *El doctor Zhivago*. Creía estar en comunión con la vida interna del pueblo ruso, compartir sus esperanzas y temores y sueños, ser su voz como, a sus diferentes maneras, lo habían sido Tyutchev, Tolstoi, Dostoievski, Chéjov y Blok (para cuando lo conocí, no le concedía nada a Nekrasov).

En conversación durante mis visitas a Moscú, cuando siempre estábamos solos, ante un pulido escritorio en que no se veía ningún libro ni papel, me repitió su convicción de que él vivía cerca del corazón de su patria, y severa y repentinamente negó este papel a Gorki y a Mayakovsky, especialmente al primero, y sentía que él tenía algo que decir a los gobernantes de Rusia, algo de importancia inmensa que solo él podía decir aunque lo que era (y de ello hablaba a menudo) me pareciera oscuro e incoherente. Esto bien pudo deberse a la falta de comprensión de mi parte, aunque Anna Ajmátova me dijo que cuando hablaba en ese tono profético, tampoco ella lo comprendía.

Estando así, en una especie de éxtasis, me habló de su conversación telefónica con Stalin acerca del arresto de Mandelshtam, la célebre conversación de la que circulaban y aún circulan muchas versiones diferentes. Solo puedo reproducir este relato como recuerdo de lo que me contó en 1945. Según su versión, él estaba en su departamento de Moscú con su esposa y su hijo, y nadie más, cuando sonó el teléfono y una voz le dijo que llamaba desde el Kremlin y que el camarada Stalin deseaba hablar con él. El supuso que se trataba de una broma estúpida y colgó el receptor. El teléfono volvió a sonar y, de algún modo, la voz lo convenció de que la llamada era auténtica. Stalin le preguntó entonces si estaba hablando con Boris Leonidovich Pasternak. Pasternak dijo que así era. Stalin preguntó si él había estado presente cuando Mandelshtam recitó una pieza burlesca acerca de él, Stalin. Pasternak respondió que no tenía importancia que él hubiese estado presente o no, pero que le hacía enormemente feliz que Stalin estuviera hablándole; que siempre había sabido que aquello ocurriría; que debían encontrarse y hablar de cuestiones de importancia suprema. Stalin preguntó entonces si Mandelshtam era un maestro. Pasternak

respondió que como poetas eran muy distintos; que admiraba la poesía de Mandelshtam pero no sentía afinidad con ella; pero que, en todo caso, no se trataba de eso.

Aquí, al narrarme el episodio, Pasternak volvió a lanzarse a uno de sus grandes vuelos metafísicos acerca de los puntos decisivos cósmicos de la historia universal; de ellos deseaba hablar con Stalin: era de suprema importancia que pudiera hacerlo. Fácilmente puedo imaginar que en este tono hablara también como Stalin. Sea como fuere, Stalin volvió a preguntarle si había estado o no había estado presente cuando Mandelshtam leyó aquella sátira. Pasternak volvió a responder que lo que más importaba era su indispensable reunión con Stalin, que debía ser pronto, que todo dependía de ella, que debían hablar de cuestiones últimas, acerca de la vida y de la muerte. «Si yo fuera amigo de Mandelshtam, sabría defenderlo mejor», contestó Stalin y colgó el teléfono. Pasternak trató de volver a comunicarse con él pero (lo que no es de sorprender) no logró restablecer la comunicación. El episodio evidentemente le llegó a lo más hondo. Me repitió la versión que acabo de narrar al menos dos veces más, y la contó a otros visitantes aunque, al parecer, en diferentes formas. Sus esfuerzos por rescatar a Mandelshtam, en particular su llamado a Bujarin, probablemente ayudaron a conservarle la vida durante un tiempo; Mandelshtam finalmente fue muerto algunos años después, pero Pasternak sin duda sintió (tal vez sin buena razón, pero como podría sentirlo cualquiera que no estuviese pagado de sí mismo ni cegado por la estupidez) que tal vez otra respuesta habría logrado hacer más por el poeta condenado^[2].

Pasternak continuó con relatos de otras víctimas: Pil'nyak, quien ansiosamente aguardó («Estaba constantemente mirando por la ventana») a un emisario que le pidiera firmar la denuncia de uno de los hombres acusados de traición en 1936, y como no llegó nadie, comprendió que también él estaba condenado. Habló de las circunstancias del suicidio de Tsvetaeva en 1941, que en su opinión habría podido impedirse si los burócratas de la literatura no se hubiesen comportado con tan horrible inhumanidad para con ella. Me contó la historia de un hombre que le pidió firmar una carta abierta, condenando al mariscal Tukhachevsky. Cuando Pasternak se negó, explicando la razón de su negativa, el hombre se echó a

llorar, dijo que el poeta era el ser humano más noble y santo que había conocido, lo abrazó de la manera más ferviente, y luego se fue derecho a la policía secreta y lo denunció.

Pasternak pasó a decir que, pese al papel positivo que el Partido Comunista había desempeñado durante la guerra, y no solo en Rusia, le resultaba cada vez más repugnante la idea de cualquier tipo de relación con él: Rusia era una galera, un barco impulsado por galeotes, y los hombres del Partido eran los encargados de azotar a los remeros. Habría querido saber por qué un diplomático de la comunidad británica que por entonces estaba en Moscú, y a quien yo sin duda conocía, que sabía algo de ruso y afirmaba ser poeta y lo visitaba ocasionalmente, por qué insistía esta persona, en que cada ocasión posible e imposible, en que Pasternak se acercara más al Partido. No necesitaba que caballeros llegados de otro lado del mundo le dijeran lo que debía hacer: ¿podría yo decir a ese señor que sus visitas no eran de su agrado? Prometí hacerlo, pero no lo hice, en parte por temor a hacer aún más precaria la posición ya no muy segura de Pasternak.

También a mí me hizo reproches Pasternak; no, en realidad, por tratar de imponerle mis opiniones políticas, o de otros, sino por algo que le parecía casi igualmente malo. Aquí estábamos ambos, en Rusia, y por doquiera que mirábamos, todo era repugnante, horrible, una abominable porqueriza, y sin embargo yo parecía positivamente encantado por ella: «Se pasea usted», me dijo, «y lo mira todo con ojos divertidos». No era yo mejor (declaró) que otros visitantes extranjeros que no veían nada, y sufrían absurdas alucinaciones, enloquecedoras para los pobres y miserables para los naturales del lugar. Pasternak era sumamente sensible a la carga de acomodarse a las exigencias del Partido o del Estado: parecía temer que su propia supervivencia fuese atribuida a algún indigno esfuerzo por aplacar a las autoridades, a algún miserable compromiso de su integridad para librarse de toda persecución. Volvía una y otra vez a este punto y llegó a niveles absurdos al negar ser capaz de una conducta que nadie que le conociera podría concebir siquiera que él pudiese cometer. Un día me preguntó si yo había oído decir de su volumen de poemas de los tiempos de guerra, *En los primeros trenes*, que era un gesto de conformidad con la

ortodoxia prevaleciente. Le dije, sinceramente, que no había oído decir esto, que esa era una sugestión absurda.

Anna Ajmátova, unida a él por la más profunda amistad y admiración, me dijo que, al terminar la guerra, cuando ella regresaba de Tashkent, a donde había sido enviada cuando evacuaron Leningrado, se detuvo en Moscú y visitó Peredelkino. Pocas horas después de llegar, recibió un mensaje de Pasternak, diciendo que no podía verla, que tenía fiebre, que estaba en cama, que le era imposible. Al día siguiente, se repitió el mensaje. Al tercer día, Pasternak se presentó ante ella, con magnífico aspecto, sin ninguna huella de enfermedad. Lo primero que hizo fue preguntarle a ella si había leído su último libro de poemas. Hizo la pregunta con tan inquietante expresión que Ajmátova, con todo tacto, le dijo que aún no lo había leído; con esto, se iluminó el rostro de Pasternak, pareció aliviado y charlaron alegremente. Fue manifiesto que se sentía avergonzado, sin ninguna razón, por estos poemas. Le parecían una especie de tibio esfuerzo por escribir poesía patriótica: no había nada que le disgustara más que aquel género.

Y sin embargo, en 1945 Pasternak aún tenía esperanzas de una gran renovación de la vida rusa como resultado de la tormenta liberadora que le había parecido la guerra: una tormenta que, a su propia y terrible manera, sería tan purificadora como lo había sido la Revolución misma, un vasto cataclismo, más allá de nuestras míseras categorías morales. Sostuvo que no debían juzgarse tan vastas mutaciones. Había que pensar y pensar y tratar de comprender de ellas todo lo que se pudiera, toda la propia vida; están más allá del bien y del mal, de la aceptación o del rechazo, de la duda o del asentimiento; hay que aceptarlas como cambios elementales, terremotos, marejadas, acontecimientos transformadores que están fuera de todas las categorías éticas e históricas. También era así la negra pesadilla de traiciones, purgas, matanzas de inocentes, seguidas por una guerra aterradora: todo ello le parecía el preludio necesario a alguna inevitable e inaudita victoria del espíritu.

No volví a ver a Pasternak durante once años. Al llegar 1956, era completa su separación del *establishment* político de su país. Pasternak no podía hablar de él ni de sus representantes sin estremecerse. Para entonces, su amiga Olga Ivinskaya había sido detenida, interrogada, brutalmente

tratada y enviada a pasar cinco años en un campo de trabajos forzados. «Su Boris», le había dicho Abakumov, ministro de Seguridad del Estado, «su Boris nos detesta, ¿verdad?». «Tuvieron razón», me dijo Pasternak, «ella no pudo negarlo y no lo negó». Yo había ido a Peredelkino con Neuhaus y uno de sus hijos de su primera esposa, quien ahora estaba casada con Pasternak. El me repitió una y otra vez que Pasternak era un santo: que era demasiado poco mundano; su esperanza de que las autoridades soviéticas permitieran la publicación de *El doctor Zhivago* era claramente absurda; mucho más probable era el martirio del autor. Pasternak era el escritor más grande producido por Rusia durante décadas y sería destruido, como tantos otros, por el Estado. Esta era una herencia del régimen zarista. Cualesquiera que fuesen las diferencias entre la antigua y la nueva Rusia, en ambas eran comunes la desconfianza y la persecución de escritores y artistas. Su exesposa Zinaida (ahora, esposa de Pasternak) le había dicho que Pasternak estaba resuelto a hacer que su novela se publicara en cualquier parte. El había intentado disuadirlo, pero sus palabras fueron en vano. Si Pasternak tocaba el tema, ¿intentaría yo persuadirlo de que se contuviera? Era importante, más que importante, tal vez cuestión de vida o muerte, ¿quién podía decirlo, aun en aquellos días? Me pareció que Neuhaus tenía razón: probablemente Pasternak necesitaba que físicamente lo salvaran de sí mismo. Para entonces, habíamos llegado a la casa de Pasternak. Él estaba esperándonos junto a la puerta e hizo pasar a Neuhaus, me abrazó cordialmente y dijo que en los once años transcurridos, habían ocurrido muchas cosas, malas, en su mayoría. Se contuvo y añadió:

—¿Hay algo que desee usted decirme?

Yo le dije, con una monumental falta de tacto (por no decir imperdonable estupidez):

—Boris Leonidovich, me alegro mucho de verle tan bien. Pero lo principal es que haya sobrevivido. Esto nos pareció casi milagroso a algunos —yo estaba pensado en la persecución de los últimos años de Stalin contra los judíos.

Su rostro se ensombreció y entonces me miró con verdadera ira:

—Ya sé lo que usted está pensando —dijo.

—¿Qué estoy pensando, Boris Leonidovich?

—¡Ya sé, ya lo sé, sé exactamente qué tiene en la cabeza —replicó, con voz entrecortada; aquello fue espantoso—. No se eche hacia atrás, puedo ver más claramente lo que piensa que lo que yo mismo pienso.

—¿Qué estoy pensando? —volví a preguntar, más y más perturbado por sus palabras.

—Está pensando, sé que está pensando que he hecho algo para ellos.

—Le aseguro, Boris Leonidovich —repliqué—, que nunca he concebido eso, nunca he oído a nadie sugerirlo, ni siquiera como broma estúpida.

Al final, pareció creermelo. Pero estaba visiblemente alterado. Solo después de que le aseguré que la admiración por él, no solo como escritor sino como ser humano libre e independiente era universal entre la gente civilizada, empezó a volver a su estado normal.

—Por lo menos —me dijo—, puedo decir como Heine: «Tal vez no merezca ser recordado como poeta, pero sin duda, sí como soldado en la batalla por la libertad humana».

Me llevó entonces a su estudio. Allí puso en mis manos un sobre grueso: —Mi libro —me dijo—, todo está allí. Es mi última palabra. Por favor, léalo. Leí *El doctor Zhivago* durante la noche y el día siguientes y cuando, dos o tres días después, volví a ver a Pasternak, le pregunté qué se proponía hacer con él. Me dijo que lo había entregado a un comunista italiano, quien trabajaba en la sección italiana de la radio soviética y que al mismo tiempo actuaba como agente para el editor comunista italiano Feltrinelli. Había cedido los derechos universales a Feltrinelli. Deseaba que su novela, su testamento, el más auténtico y más completo de todos sus escritos —su poesía no era nada en comparación (aunque los poemas de la novela tal vez fueran lo mejor que había escrito)—, deseaba que su obra recorriera el mundo entero, que causara un incendio (citó el famoso verso bíblico de Pushkin), que incendiara los corazones de los hombres.

Una vez terminada la comida del medio día, su esposa, Zinaida Nikolaevna, me llevó aparte y me pidió, con lágrimas en los ojos, disuadir a Pasternak de publicar en el extranjero *El doctor Zhivago*. No quería que sus hijos sufrieran. Sin duda, yo sabía de lo que «ellos» eran capaces. Conmovido por esta súplica, a la primera oportunidad hablé con el poeta.

Le prometí sacar microfilmes de su novela, enterrarlos en los cuatro polos de la urbe, enterrar ejemplares en Oxford, Valparaíso, Tasmania, Ciudad de Cabo, Haití, Vancouver, Japón, de modo que sobrevivieran ejemplares aun si estallaba una guerra nuclear; ¿había decidido desafiar a las autoridades soviéticas, había considerado las consecuencias?

Por segunda vez durante esa semana mostró un arranque de verdadera ira al hablar conmigo. Me dijo que lo que yo decía era sin duda bien intencionado, que estaba conmovido por mi preocupación, por su propia seguridad y la de su familia (dijo esto un tanto irónicamente), pero que él sabía lo que estaba haciendo; que yo era peor que aquel inoportuno diplomático británico de once años atrás. El había hablado con sus hijos. Estaban dispuestos a sufrir. Yo no debía volver a tocar el asunto. Había yo leído el libro, sin duda había comprendido lo que su diseminación significaba para él. Avergonzado, guardé silencio.

Después de un intervalo, como tantas veces antes hablamos de literatura francesa. Desde nuestro último encuentro, él había conseguido *La náusea* de Sartre y le había parecido ilegible, de una obscenidad repugnante. Después de cuatro siglos de genio creador, ¿podía aquella gran nación haber dejado de generar literatura? Aragon era un optimista, Duhamel y Guéhenno eran inconcebiblemente tediosos; ¿seguía escribiendo Malraux? Antes de que pudiera contestar, una de sus invitadas, una señora amable y silenciosa, una maestra que acababa de regresar después de quince años en un campamento de trabajos forzados adonde había sido enviada simplemente por enseñar inglés, tímidamente me preguntó si Aldous Huxley había escrito algo desde *Contrapunto*. ¿Seguía escribiendo Virginia Woolf? Nunca había visto un libro de ella, pero por una crítica aparecida en un viejo periódico francés que de alguna manera misteriosa llegó al campo de concentración, ella pensaba que su obra podría gustarle.

Resulta difícil el placer de poder llevar noticias de arte y literatura del mundo exterior a unos seres humanos tan auténticamente ávidos por recibirlas, y que muy probablemente no podrán recibirlas de ninguna otra fuente. Dije a la señora y a las demás todo lo que sabía acerca de la literatura inglesa, norteamericana y francesa. Fue como hablar a quienes hubiesen naufragado en una isla desierta, apartados durante décadas de la

civilización. Todo lo que oyeron les pareció nuevo, emocionante y delicioso. El poeta georgiano Titsian Tabidze, gran amigo de Pasternak, había perecido en la Gran Purga. Su viuda, Nina Tabidze, allí presente, quería saber si Shakespeare, Ibsen y Shaw seguían siendo grandes nombres en el teatro occidental. Le dije que el interés en Shaw se había reducido, pero que Chéjov era grandemente admirado y a menudo se le representaba, y añadí que Ajmátova me había dicho que no podía comprender ese culto a Chéjov. Su mundo era uniformemente gris. Nunca brillaba el sol. Nunca salían a relucir espadas. Todo estaba cubierto por una horrible niebla gris. El universo de Chéjov era un mar de lodo, con unos míseros seres humanos atrapados irremediabilmente en él. Era una fascinación de la vida. Pasternak dijo que Ajmátova estaba completamente equivocada. «Dígale cuando la vea (nosotros no podemos ir libremente a Leningrado, como probablemente usted sí podrá), dígame, de parte de todos nosotros, que todos los escritores rusos predicán al lector: hasta Turguénev le dice que el tiempo es el gran curador, y ese tipo de cosas; el único que no lo hace es Chéjov. Es un artista puro; todo se disuelve en arte, es nuestra respuesta a Flaubert». Pasó luego a decir que Ajmátova seguramente me hablaría de Dostoievski y atacaría a Tolstoi. Pero Tolstoi tenía razón al hablar de Dostoievski, al decir que sus novelas eran un desorden, una mezcla de chauvinismo y de religión histérica: «¡Dígale eso a Ajmátova de mi parte!». Pero cuando volví a ver a Ajmátova, en Oxford en 1965, me pareció mejor no mencionar aquel juicio: acaso habría querido responderle. Pero Pasternak ya estaba en la tumba. De hecho, ella me habló de Dostoievski con la más apasionada admiración.

III

Esto me lleva a mi reunión con la poeta Anna Ajmátova. Leí sus poemas gracias a Maurice Bowra, y anhelaba conocerla. En noviembre de 1945, fui de Moscú a Leningrado. No había visto la ciudad desde 1919, cuando yo tenía diez años y a mi familia se le permitió retornar a nuestra

ciudad natal, Riga, por entonces capital de una república independiente. En Leningrado se volvieron fabulosamente vívidos los recuerdos de mi niñez. Quedé inexpresablemente conmovido al ver las calles, las casas, las estatuas, las riberas, los mercados, los pasamanos (de pronto otra vez familiares y aún rotos) de un pequeño taller en que se reparaban samovares bajo la casa en que habíamos vivido. El patio interior de la casa me pareció tan sórdido y abandonado como lo estuviera durante los primeros años de la Revolución. Mis recuerdos de hechos específicos, episodios y experiencias, aparecieron ante la realidad física. Fue como si hubiese entrado en una ciudad legendaria, formando yo mismo una parte de la vívida y semirrecordada leyenda y, al mismo tiempo, viéndola desde el exterior. La ciudad había sido muy dañada, pero todavía en 1945 seguía siendo indescriptiblemente bella (cuando volví a verla, once años después, me pareció restaurada por completo). Llegué hasta la Librería de Escritores, en la Perspectiva Nevsky. Mientras contemplaba los libros, entablé una conversación casual con un señor que estaba hojeando un libro de poemas. Resultó ser un conocido crítico e historiador de la literatura. Hablamos acerca de los hechos recientes. Me narró la terrible ordalía del sitio de Leningrado y del martirio y el heroísmo de muchos de sus habitantes, y dijo que algunos habían muerto de hambre y de frío; otros, sobre todo los jóvenes, lograron sobrevivir. Algunos tuvieron que evacuar la ciudad. Le pregunté por el destino de los escritores de Leningrado. Me dijo:

—¿Quiere usted decir, de Zoshchenko y Ajmátova?

Ajmátova era, para mí, una figura del más remoto pasado. Maurice Bowa, quien tradujo algunos de sus poemas, la mencionó como alguien de quien no se había oído hablar desde la Primera Guerra Mundial.

—¿Todavía vive Ajmátova? —pregunté.

—¿Ajmátova, Anna Andreevna Ajmátova? —me dijo—. ¡Claro, desde luego! Vive no lejos de aquí en la Fontanka, en Fontanny Dom [La casa de la fuente]; ¿le agradaría conocerla?

Aquello fue como si me hubiesen invitado súbitamente a conocer a *miss* Cristina Rossetti. Casi me quedé sin habla. Murmuré que desde luego que me encantaría conocerla.

—Voy a telefonarle —dijo mi nuevo amigo; volvió para decirme que ella nos recibiría a las tres de la tarde; había yo de volver a la librería, e iríamos juntos.

Volví a la hora indicada. El crítico y yo salimos de la librería, dimos vuelta a la izquierda, atravesamos el puente Aníchkov, y volvimos a dar vuelta a la izquierda siguiendo la orilla de la Fontanka. La Casa de la Fuente, el palacio de los Sheremetev, es un magnífico edificio de finales del Barroco, con puertas del exquisito trabajo en hierro por el que es famoso Leningrado, construido en torno de un espacioso patio no muy distinto del cuadrángulo de un gran *college* de Oxford o Cambridge. Subimos una de las empinadas y oscuras escaleras, hasta un piso superior, y fuimos introducidos en la habitación de Ajmátova. Estaba apenas amueblada; virtualmente todo, comprendí, había sido robado o vendido durante el sitio. Había una mesilla, tres o cuatro sillas, una cómoda de madera, un sofá y, encima de la estufa apagada, un dibujo de Modigliani. Una majestuosa dama de cabellos grises, con los hombros envueltos por un blanco chal, se levantó lentamente a saludarnos.

Anna Andreevna Ajmátova era una mujer de inmensa dignidad, de ademanes pausados, con una cabeza noble, de rasgos bellos, un tanto severos, y una expresión de inmensa tristeza. Me incliné ante ella. Me pareció apropiado, pues ella tenía el aspecto y los movimientos de una reina trágica. Le di las gracias por recibirme, y le dije que el público, en Occidente se alegraría de saber que gozaba de buena salud, pues no habíamos oído hablar nada de ella durante muchos años.

—Oh, pero un artículo sobre mí ha aparecido en la *Dublin Review* —me dijo—, y se está escribiendo una tesis acerca de mi obra, según me han dicho, en Bolonia.

Con ella estaba una amiga, una dama académica de alguna clase, y durante algunos minutos la conversación fue de pura cortesía. Luego, Ajmátova me preguntó por la situación de Londres durante el bombardeo: contesté lo mejor que pude, sintiéndome sumamente intimidado por sus modales, regios y distantes. De pronto, me pareció que alguien gritaba, afuera, mi nombre de pila. Durante un rato no hice caso (podía haber sido una ilusión), pero los gritos se hicieron más fuertes y claramente pude oír la

palabra «Isaiah». Me acerqué a la ventana, me asomé y vi a un hombre a quien reconocí como Randolph Churchill. Estaba de pie en mitad del gran patio, con la apariencia de un estudiante pasado de copas, gritando mi nombre. Me quedé helado durante algunos segundos. Luego, logré dominarme, murmuré una disculpa y corrí escaleras abajo. Mi única idea era impedir que Churchill entrara en la habitación. Mi compañero, el crítico, corrió tras de mí, ansioso. Cuando llegamos al patio, Churchill se acercó y me saludó efusivamente.

—El señor X —dije mecánicamente—, no creo que conozca a usted al señor Randolph Churchill.

El crítico se quedó helado, su expresión cambió del desconcierto al horror, y se fue tan rápidamente como pudo. No tenía yo ninguna idea de si me habían seguido agentes de la policía secreta, pero no podía haber duda de que sí habían seguido a Randolph Churchill. Fue ese malhadado acontecimiento el que desató absurdos rumores que circularon por Leningrado, de que una delegación extranjera había llegado a convencer a Ajmátova de que se fuera de Rusia; que Winston Churchill, admirador de la poeta durante toda su vida, estaba enviando un avión especial para llevarse a Ajmátova a Inglaterra, etcétera.

Randolph, a quien yo no había visto desde que éramos estudiantes de licenciatura en Oxford, me explicó después que estaba en Moscú como periodista, en representación de la North American Newspaper Alliance. Había llegado a Leningrado como parte de su misión. Al llegar al Hotel Astoria, su primera preocupación había sido meter en un refrigerador la lata de caviar que había adquirido: pero, como no sabía ruso, y su intérprete había desaparecido, sus gritos pidiendo ayuda finalmente hicieron bajar a una representante del British Council. Ella vio el caviar y, en el curso de una conversación general, le informó que yo estaba en la ciudad. El dijo que yo podía ser un excelente intérprete sustituto y, por desgracia, descubrió, por la dama del British Council, dónde podía encontrarme. El resto fue cosa natural. Cuando llegó a la Casa de la Fuente adoptó un método que le había servido bien durante sus días en Christ Church (su *college* en Oxford) y, me atrevo a decirlo, en otras ocasiones:

—Y —me dijo con una sonrisa triunfante— funcionó.

Yo me separé de él en cuanto pude, y habiendo pedido al librero el teléfono de Ajmátova, le hablé para ofrecerle una explicación de mi precipitada partida y disculparme ante ella. Le pregunté si me autorizaría a volver a verla.

—Lo esperaré esta noche a las nueve —me contestó.

Cuando retomé también estaba presente allí una dama culta, una asirióloga, quien me hizo muchas preguntas acerca de las universidades inglesas y de su organización. Ajmátova evidentemente no estaba interesada en ello y durante largo rato guardó silencio. Poco antes de la media noche se fue la asirióloga, y entonces Ajmátova empezó a hacerme preguntas acerca de viejos amigos suyos que habían emigrado, a algunos de los cuales acaso conociera yo. (Estaba segura de eso, me dijo después. En cuestión de relaciones personales, me aseguró, nunca le fallaba su intuición, que era casi una segunda vista). En realidad, yo sí conocía a algunos de ellos; hablamos acerca del compositor Artur Lurié, a quien conocí en Estados Unidos durante la guerra. Había sido íntimo amigo de ella, y puso música a algunas de sus poesías y de Mandelshtam. Me preguntó por Boris Anrep, artista de mosaicos (a quien yo no conocía); sabía poco acerca de él, solo que había decorado el piso de la National Gallery con las figuras de personas célebres: Bertrand Russell, Virginia Woolf, Greta Garbo, Clive Bell, Lydia Lopokova y similares. Veinte años después, pude decirle a ella que Anrep había añadido una imagen suya. Me enseñó un anillo con una piedra negra, que Anrep le había regalado en 1917.

Me dijo que desde la Primera Guerra Mundial, solo había conocido a un extranjero polaco. Me preguntó por otros varios de sus amigos: Salomé Andronikova, a quien Mandelshtam dedicó uno de sus más célebres poemas; la esposa de Stravinsky, Vera; los poetas Vyacheslav Ivanov y Georgy Adamovich. Yo le contesté lo que mejor que pude. Me habló de sus visitas a París antes de la Primera Guerra Mundial, de su amistad con Amedeo Modigliani, cuyo retrato de ella colgaba sobre la chimenea: era uno de muchos (los demás habían perecido durante el sitio). Me describió su propia niñez a orillas del Mar Negro, tierra pagana (no bautizada, la llamó), donde uno podía sentirse cerca de una cultura antigua, mitad griega mitad bárbara, profundamente ajena a todo lo ruso. Me habló de su primer

marido, el célebre poeta Gumilev. Estaba convencida de que él no había tomado parte en la conspiración monárquica por la que fue ejecutado; Gorki, a quien muchos escritores pidieron que interviniera en su favor, al parecer no hizo nada por salvarlo. Ella no lo veía desde algún tiempo antes de su condena: se habían divorciado unos años atrás. Había lágrimas en sus ojos cuando me describió las terribles circunstancias de su muerte.

Después de un silencio, me preguntó si me gustaría escuchar algo de su poesía. Pero antes, dijo, deseaba recitarme dos cantos del *Don Juan* de Byron, pues tenían relación con lo que vendría. Aun si yo hubiese conocido bien el poema, no habría podido decir qué cantos había elegido, pues aunque leía de corrido el inglés, su pronunciación hacía imposible entender más de una o dos palabras. Ajmátova cerró los ojos y pronunció los versos de memoria, con intensa emoción. Yo me levanté a mirar por la ventana, para ocultar mi bochorno. Tal vez, pensé poco después, así es como hoy leemos el griego y el latín clásicos. Y sin embargo, también nosotros nos dejamos conmover por las palabras que, como las pronunciamos, acaso hubiesen sido absolutamente ininteligibles a sus autores y sus públicos. Luego, me leyó de su propio libro de poemas: *Anno Domini*, *El rebaño blanco*, *Parte de seis libros*.

—Poemas como estos, pero mucho mejores que los míos —me dijo— fueron la causa de la muerte del mejor poeta de nuestros tiempos, a quien yo amé y que me amó...

No pude saber si hablaba de Gumilev o de Mandelshtam, pues las lágrimas acudieron a sus ojos y no pudo continuar.

Existen grabaciones de sus lecturas y no intentaré describirlas. Me leyó el poema aún inconcluso (por entonces) «Poema sin héroe». Comprendí allí mismo que estaba escuchando la obra de un genio. No supongo que haya yo comprendido ese poema polifacético y casi mágico y sus profundas alusiones personales mejor que cuando lo leo hoy. Ella no hizo ningún secreto del hecho de que pretendía ser una especie de conmemoración final de su vida como poeta, del pasado de la ciudad (San Petersburgo) que formaba parte de su ser, y en forma de una procesión de carnaval de Noche de Epifanía, de figuras enmascaradas en travestí, de sus amigos, y de sus vidas y destinos y del suyo propio: una especie de *nunc dimittis* artístico,

antes del fin inevitable que no tardaría en llegar. Es una obra misteriosa y profundamente evocadora: un túmulo de doctos comentarios se eleva inexorablemente sobre él. Pronto, quedaría enterrado bajo su propio peso.

Luego, de un manuscrito, me leyó el *Réquiem*. Se interrumpió para hablar de los años 1937-1938, cuando su marido y su hijo fueron detenidos y enviados a campos de prisión (esto volvería a ocurrir), de las hileras de mujeres que aguardaban día y noche, semana tras semana, mes tras mes, noticias de sus maridos, hermanos, padres, hijos, o autorización para enviarles alimentos o cartas. Ninguna noticia llegó jamás. Ningún mensaje. Una atmósfera de muerte en vida pendía sobre las ciudades de la Unión Soviética, mientras continuaba la tortura y la matanza de millones de inocentes. Ajmátova hablaba con voz seca, en tono objetivo, interrumpiéndose ocasionalmente para decir:

—No, no puedo, de nada sirve, usted viene de una sociedad de seres humanos mientras que aquí estamos divididos entre seres humanos y...

Luego de un largo silencio:

—Y aún ahora... —una vez más, guardó silencio.

Le pregunté por Mandelshtam: ella hizo una pausa, sus ojos se llenaron de lágrimas, y me rogó no hablar de él:

—Después de que abofeteó a Aleksey Tolstoi, todo terminó...

Para reponerse necesitó cierto tiempo. Luego, con voz totalmente distinta, me dijo:

—Aleksey Tolstoi llevaba camisas de color lila *à la russe* cuando estábamos en Tashkent. Me habló del maravilloso tiempo que pasaríamos juntos cuando volviéramos. Era un escritor muy talentoso e interesante, un verdadero pillo, lleno de simpatía, y un hombre de temperamento terrible. Ahora, ha muerto. Era capaz de cualquier cosa, de todo. Era un tremendo aventurero. Solo le gustaban la juventud, la energía, la vitalidad. No terminó su *Pedro I* porque dijo que solo podía tratar de Pedro cuando joven; ¿qué tenía él que hacer con toda esa gente cuando envejeciera? Era una especie de Dolófov. Me llamaba Annushka. Eso me hacía respingar, pero él me simpatizaba mucho, aun cuando fuera la causa de la muerte del mejor poeta de nuestra época, a quien amé, y que me amó —sus palabras fueron

idénticas a las que había empleado antes; me pareció ver, ahora, claramente, a quién, en ambas ocasiones, se había referido.

Creo que para entonces eran cerca de las tres de la mañana. Ella no daba señales de desear que yo me fuera, y yo estaba demasiado conmovido y absorto para moverme. Ajmátova salió de la habitación y regresó con un plato de patatas fritas. Era todo lo que tenía y pareció avergonzada por la pobreza de su hospitalidad. Lo rogué que me permitiera anotar el «Poema sin héroe» y el *Réquiem*: me dijo que eso no sería necesario. El siguiente mes de febrero aparecería una colección de sus versos. Todo estaba ya en pruebas. Ella me enviaría un ejemplar. El Partido, como sabemos, determinó otra cosa. Ajmátova fue denunciada por Zhdanov (en una frase que él no inventó) como «mitad monja, mitad prostituta». Esto la excluyó del ámbito oficial.

Hablamos de literatura rusa. Ella no tenía en gran aprecio a Chéjov por la falta de heroísmo y de martirio en su obra, de profundidad y tinieblas y sublimidad; hablamos acerca de Anna Karenina.

—¿Por qué la hace suicidarse Tolstoi? En cuanto ella deja a Karenin, todo cambia. De pronto, se convierte en una mujer caída, en una *traviata*, en una prostituta. ¿Quién castiga a Anna? ¿Dios? No, no Dios, sino la sociedad, esa misma sociedad cuyas hipocresías está denunciando constantemente Tolstoi. Al final, nos dice que Anna rechaza incluso a Vronsky. Tolstoi está mintiendo. Él sabía demasiado. La moral de Anna Karenina es la moral de las tías moscovitas de Tolstoi, de las convenciones filisteas. Todo está conectado con las vicisitudes personales del autor. Mientras Tolstoi estuvo felizmente casado, escribió *La guerra y la paz*, donde celebra a la familia. Después que empezó a odiar a Sofía Andreevana pero no pudo divorciarse de ella, porque el divorcio es condenado por la sociedad y tal vez por los campesinos, escribió Anna Karenina, y castigó a Anna por dejar a su marido. Cuando Tolstoi fue viejo y ya no sintió tanta violenta lujuria por las muchachas campesinas, escribió *La sonata a Kreutzer* y prohibió por completo el sexo.

Esas fueron sus palabras. No sé hasta qué punto hablaba en serio, pero el disgusto de Ajmátova ante los sermones de Tolstoi era verdadero: lo consideraba un monstruo de vanidad y un enemigo de la libertad. Adoraba a

Dostoievski y, como este, despreciaba a Turguénev. Y, después de Dostoievski, a Kafka, a quien leyó en traducciones inglesas. («Escribió para mí y acerca de mí —me dijo años después en Oxford—: Kafka es un escritor más grande, incluso, que Joyce y Eliot. Pero no lo comprendió todo; solo Pushkin fue capaz»). Entonces me habló de los *Noches egipcias* de Pushkin, y del pálido desconocido de ese cuento que improvisaba versos sobre temas propuestos por el público. El virtuoso, en su opinión, era el poeta polaco Adam Mickiewicz. La relación de Pushkin con él se volvió ambivalente. La cuestión polaca los separó. Pero Pushkin siempre supo reconocer el genio en sus contemporáneos. Blok era así: con sus ojos desorbitados y su genio maravilloso, también había podido ser un *improvisateur*. Ajmátova me dijo que nunca le había simpatizado a Blok, pero que cualquier maestra de escuela de Rusia creía y sin duda seguiría creyendo, que había habido amores entre ellos. También lo creían los historiadores de la literatura. Todo esto, en su opinión, se basaba en su poema *Visita al poeta* dedicado a Blok; y tal vez, también en el poema a la muerte de *El rey de los ojos grises* aunque este fue escrito más de diez años antes de la muerte de Blok. A Blok no le simpatizaba ninguno de los acmeistas, de los que ella formaba parte. Tampoco le gustó Pasternak.

Entonces, Ajmátova me habló de Pasternak, de quien era una auténtica devota. Después de la muerte de Mandelshtam y de Tsvetaeva, quedaron solos. Saber que el otro estaba vivo y trabajando fue una fuente de infinito consuelo para ambos. Se criticaban abiertamente, pero no permitían que nadie más lo hiciera. La apasionada devoción de incontables hombres y mujeres de la Unión Soviética que se sabían sus versos de memoria, y los copiaban y hacían circular, también era fuente de orgullo para ellos. Pero ambos se mantenían realmente en el exilio. Y sin embargo, la idea de emigrar les resultaba odiosa. Anhelaban visitar Occidente, pero no si les sería imposible regresar. Su profundo patriotismo no tenía ni un toque de nacionalismo. Ajmátova no estaba dispuesta a partir. Cualesquiera horrores que la aguardaran, ella nunca abandonaría a Rusia.

Me habló de su niñez, de sus matrimonios, de sus relaciones con otros, de la rica vida artística de San Petersburgo antes de la Primera Guerra Mundial. No tenía duda de que la cultura de Occidente, sobre todo ahora, en

1945, era muy superior. Me habló del gran poeta Annensky, quien le había enseñado aún más que Gumilev, y que murió en gran parte olvidado por editores y críticos: un gran maestro olvidado. Me habló de su propia soledad y su aislamiento. Después de la guerra, Leningrado no era para ella más que la tumba de sus amigos; era como el vestigio de un incendio de bosques: los pocos árboles calcinados hacían aún más desolada la desolación. Ajmátova vivía de traducir. Había rogado que le permitieran traducir las cartas de Rubens, no las de Romain Rolland. Tras superar obstáculos inauditos, finalmente recibió la autorización. Le pregunté qué significaba para ella el Renacimiento: ¿un auténtico pasado histórico, o una visión idealizada, un mundo imaginario? Me contestó que esto último. Le producía cierta nostalgia: ese anhelo de una cultura universal de la que había hablado Mandelshtam, como lo habían pensado Goethe y Schlegel: un anhelo de lo que se había convertido en arte y pensamiento (naturaleza, amor, muerte, desesperación y martirio), una realidad que no tenía historia, que no era nada fuera de sí misma. Me habló con voz calmada, monótona, como una princesa remota en el exilio, orgullosa, infeliz, impenetrable, a menudo en palabras de la más conmovedora elocuencia.

El relato de la continua tragedia de su vida fue más allá de lo que nadie me hubiese descrito en palabras habladas; su recuerdo aún me acompaña, vívido y doloroso. Le pregunté si se proponía componer un registro de su vida literaria. Replicó que su poesía era precisamente eso, en particular el «Poema sin héroe», que volvió a leerme. Una vez más le rogué que me permitiera anotarlo, y una vez más se negó. Nuestra conversación, que tocó detalles íntimos de su vida y de la mía, se desvió de la literatura y el arte, y duró hasta bien entrada la mañana del día siguiente. Volví a verla cuando iba a irme de la Unión Soviética, por Leningrado y Helsinki. Fui a despedirme de ella en la tarde del 5 de enero de 1946, y ella me entregó una de sus colecciones de versos, con un nuevo poema inscrito en la primera página: el poema que después sería el segundo ciclo intitolado *Cinque*. Comprendí que este poema, en esta su primera versión, había sido inspirado directamente por nuestra reunión anterior. Hay otras referencias y alusiones a nuestras reuniones, en *Cinque* y en otras partes.

No vi a Ajmátova en mi siguiente visita a la Unión Soviética, en 1956. Su hijo, al que volvieron a arrestar, había sido liberado de su prisión a comienzos de ese año, y Pasternak me dijo que a ella la ponían muy nerviosa los extranjeros, salvo que la visitaran con orden oficial, pero que deseaba que yo le llamara por teléfono; esto era mucho más prudente, ya que todas sus conversaciones telefónicas estaban intervenidas. Por teléfono me contó algo de sus experiencias como escritora condenada; de cómo la habían abandonado algunos a quienes había considerado fieles amigos, de la nobleza y el valor de otros. Había releído a Chéjov, y me dijo que al menos en el Pabellón número seis había descrito atinadamente la situación de ella y la de muchos otros. Mientras tanto, se habían publicado sus traducciones del verso clásico coreano:

—¡Ya puede imaginarse cuánto coreano sé! Es una selección, no hecha por mí. Pero no es necesario que usted la lea.

Cuando nos encontramos en Oxford en 1965, Ajmátova me dijo que Stalin se había enfurecido, personalmente, por el hecho de que ella me hubiese permitido visitarla:

—¡Así que nuestra monja recibe visitas de espías extranjeros! —dijose que exclamó, y a esto siguió una lista de obscenidades que al principio ella no se atrevió a repetirme.

No importó el hecho de que yo jamás hubiese trabajado para una organización de inteligencia. Todos los miembros de misiones extranjeras eran espías según Stalin. Desde luego, me dijo, el viejo ya había enloquecido, era víctima de una paranoia patológica. En Oxford afirmó estar convencida de que la furia de Stalin, causada por nosotros, había desencadenado la Guerra Fría: que ella y yo habíamos cambiado la historia de la humanidad. Tomaba esto literalmente e insistió en que era cierto. Nos vio a sí misma y a mí como personajes de la historia universal elegidos por el destino para desempeñar una parte fatídica en un conflicto cósmico, y esto se reflejó en sus poemas de esa época. Fue intrínseco en toda su visión histórico-filosófica, de la cual fluyó mucha de su poesía.

Ajmátova me dijo que después de su viaje a Italia, el año anterior, cuando recibió un premio literario, la visitaron agentes de la policía secreta soviética, quienes le preguntaron sus impresiones de Roma. Ella contestó

que Roma le parecía una ciudad en que el paganismo aún estaba en guerra con el cristianismo. «¿Cuál guerra?», le preguntaron. «¿Se mencionó a los Estados Unidos? ¿Participaron emigrados rusos?». ¿Qué debió ella responder cuando se le hicieron preguntas similares acerca de Inglaterra y Oxford? Pues a Rusia regresaría, le esperase lo que le esperase. El régimen soviético era el orden establecido de su patria. Con él había vivido y con él moriría. Eso es lo que significaba ser ruso.

Volvimos a hablar de la poesía rusa. Ella me habló desdeñosamente de conocidos poetas jóvenes, patrocinados por las autoridades soviéticas. Uno de los más célebres, que por entonces estaba en Inglaterra, le envió un telegrama a Oxford para felicitarla por su doctorado honorario. Yo estaba allí cuando le llegó. Ella lo leyó, y, airadamente, lo arrojó al cesto de los papeles. «Son raterillos, que han prostituido su talento, son exploradores del gusto público. La influencia de Mayakovsky ha sido fatal para todos ellos. Mayakovsky gritó a todo pulmón porque en él era natural hacerlo. No podía evitarlo. Sus imitadores han adoptado esa manera como un género. Son vulgares declamadores que no tienen ni una chispa de poesía auténtica».

Había por entonces muchos poetas talentosos en Rusia: el mejor de ellos era Joseph Brodsky, a quien ella, según me dijo, llevó de la mano, y cuya poesía había sido en parte publicada; un poeta noble, en profundo desagrado de las autoridades, con todo lo que eso implicaba. También había otros maravillosamente bien dotados (cuyos nombres no significaron nada para mí), poetas cuyos versos no podían publicarse y cuya existencia misma era testimonio de la vida inagotable de la imaginación en Rusia: «Nos eclipsarán a todos», me dijo, «créame, Pasternak y yo y Mandelshtam y Tsvetaeva, todos nosotros estamos al final de un largo periodo de elaboración que comenzó en el siglo XIX. Mis amigos y yo creímos que hablábamos con la voz del siglo XX. Pero estos poetas nuevos constituyen un nuevo principio: hoy están detrás de las rejas, pero escaparán y asombrarán al mundo». Habló extensamente en esta vena profética, y volvió a Mayakovsky, empujado a la desesperación, traicionado por sus amigos pero, durante un tiempo, la verdadera voz, la trompeta de su pueblo, aunque fuese un ejemplo fatal para otros; ella misma no le debía nada, pero en cambio, mucho a Annensky, el más puro y fino de los poetas, apartado

del barullo de la política literaria, en gran parte olvidado por los periódicos de vanguardia, y afortunado de haber muerto cuando murió. No fue muy leído durante su vida, pero ese había sido el destino de otros grandes poetas; la actual generación era mucho más sensible a la poesía de lo que había sido la suya propia; ¿quién se interesó, quién realmente se interesó en Blok o en Bely o en Vyacheslav Ivanov en 1910? O, para el caso, ¿en ella misma y en los poetas de su grupo?, pero hoy, los jóvenes se sabían todo eso de memoria: ella seguía recibiendo cartas de jóvenes, muchas de ellas de muchachas tontas, extáticas, pero su simple número era, sin duda, prueba de algo.

Pasternak recibía más cartas aún, y le gustaban más. ¿Conocía yo a su amiga Olga Ivinskaya? No, no la conocía. La esposa de Pasternak, Zinaida, y la amante de él le parecían igualmente insoportables, pero en cambio el propio Boris Leonidovich era un poeta mágico, uno de los grandes poetas de la patria rusa: cada frase que escribía, en verso o en prosa, hablaba con su auténtica voz, diferente de todas las demás que ella hubiese oído. Blok y Pasternak eran poetas divinos; ningún francés moderno, ningún inglés, ni Valéry ni Eliot podía compararse con ellos; Baudelaire, Shelley, Leopardi: esa era la compañía en que debían estar. Como todos los grandes poetas, tenían poco sentido de la calidad de otros: Pasternak a menudo elogiaba a críticos de segunda, descubría imaginarios talentos oscuros, alentaba toda clase de figuras menores (escritores decentes, pero sin talento), tenía un sentido mitológico de la historia, en que personas absolutamente sin valor desempeñaban a veces papeles misteriosamente significativos, como Evgraf en *El doctor Zhivago* (negó, con vehemencia, que esta figura misteriosa estuviese basada, en aspecto alguno, en Stalin; evidentemente, le era imposible pensar siquiera en eso). Pasternak en realidad no leía a autores contemporáneos que estaba dispuesto a elogiar, no a Bagritsky ni a Aseev y ni siquiera a Mandelshtam (a quien no podía tolerar, aunque desde luego, hizo lo que pudo por él cuando estuvo en dificultades), y ni siquiera la obra de la propia Ajmátova: él le escribió cartas maravillosas acerca de su poesía, pero esas cartas eran acerca de sí mismo, no de ella; ella sabía que eran fantasías sublimes que tenían poco que ver con ella: «Tal vez todos los grandes poetas sean así».

Los elogios de Pasternak naturalmente hacían muy felices a quienes los recibían, pero esto era engañoso; él era un generoso elogiador pero no estaba verdaderamente interesado en la obra de otros: interesado, desde luego, en Shakespeare, Goethe, los simbolistas franceses, Rilke, tal vez Proust, pero «no en ninguno de nosotros». Dijo que cada día de su vida echaba de menos la presencia de Pasternak; nunca habían estado enamorados, pero se querían entrañablemente, y esto irritaba a su esposa. Luego, ella me habló de los años «en blanco» durante los cuales estuvo oficialmente fuera de toda existencia en la Unión Soviética: desde mediados de los años veinte hasta finales de los treinta. Me dijo que cuando no estaba traduciendo, leía a los poetas rusos: a Pushkin constantemente, desde luego, pero también a Odoevsky, Lermontov, Baratynsky; consideraba que el *Otoño* de Baratynsky era una obra de genio puro; y recientemente había releído a Velemir Jlebnikov: chiflado pero maravilloso.

Le pregunté si haría anotaciones algún día al «Poema sin héroe»: las alusiones podrían ser ininteligibles para quienes no conocieran la vida de quien trataba; ¿quería permanecer para siempre en la oscuridad? Me contestó que cuando aquellos que conocían el mundo del que ella hablaba fueran arrollados por la senilidad o la muerte, también el poema moriría; quedaría enterrado con ella y con su siglo; no había sido escrito para la eternidad, y ni siquiera para la posteridad: solo el pasado tenía significación para los poetas (sobre todo, la niñez), tales eran las emociones que deseaban recrear y revivir. El vaticinio, las odas al futuro, incluso la gran epístola de Pushkin a Chaadaev, eran una forma de retórica declamatoria, una adopción de actitudes grandiosas, en que el ojo del poeta miraba de soslayo a un futuro nebulosamente discernible, y esa era la pose que ella despreciaba.

Me dijo entonces Ajmátova que sabía que no viviría ya mucho tiempo. Los médicos le habían dicho claramente que su corazón era débil. Ante todo, no quería que la compadecieran. Había visto horrores y conocido las más profundas honduras del pesar. Había arrancado a sus amigos la promesa de que no permitirían que surgiera el más tenue rayo de lástima; podía soportar el odio, el insulto, el desprecio, la mala interpretación y la persecución, pero no la condolencia mezclada de compasión. Grandes eran su orgullo y su dignidad.

El desapego y la impersonalidad con que Ajmátova parecía hablar solo disimulaba parcialmente sus apasionadas convicciones y juicios morales, contra los cuales, evidentemente, no había apelación. Sus relatos de personalidades y vidas estaban compuestos por una aguda visión del centro moral de personajes y situaciones (a este respecto, no omitía a sus amigos) junto con ideas fijas, que en ella eran inquebrantables. Sabía que nuestras reuniones habían tenido graves consecuencias históricas. Sabía que el poeta Georgy Ivanov, a quien ella acusó de haber escrito unas memorias falaces después de emigrar, en un tiempo había sido espía de la policía a sueldo del gobierno zarista. Sabía que el poeta Nekrasov, en el siglo XIX, también había sido agente del gobierno; que el poeta Annensky había sido acosado, hasta morir, por sus enemigos literarios. Estas creencias no tenían fundamento aparente en los hechos: eran intuitivas pero no insensatas, no eran simples fantasías; eran elementos de una concepción coherente de la vida y el destino suyos y de su nación, de las cuestiones centrales que Pasternak había deseado hablar con Stalin, la visión que sostenía y forjaba su imaginación y su arte. No era una visionaria; en general, tenía un sólido sentido de la realidad. Describió el escenario literario y social de San Petersburgo antes de la Primera Guerra Mundial, y la parte que desempeñó en ella, con su sobrio realismo y una precisión de detalle que lo hacían totalmente creíble.

Ajmátova vivió en tiempos terribles, durante los cuales, según Nadezhda Mandel'shtam, se comportó con verdadero heroísmo. Ni el público (ni en realidad conmigo en privado) pronunció una sola palabra contra el régimen soviético. Pero toda su vida fue lo que Herzen describió una vez como lo que era la literatura rusa: una continua acusación de la realidad rusa. El culto actual a la memoria de Ajmátova en la Unión Soviética, no declarado pero sí difundido, no tiene, hasta donde yo sé, ningún paralelo. Su inmovible resistencia pasiva a lo que consideraba indigno de su patria y de sí misma la transformó en una figura (como una vez lo predijo Belinsky acerca de Herzen) no solo dentro de la literatura rusa, sino dentro de la historia rusa de nuestro tiempo.

Ajmátova vivió tiempos terribles durante los cuales, según Nadezhda Mandelshtam, se comportó con heroísmo. Esto ha sido confirmado por

todas las pruebas disponibles. Ni en público ni en privado, ante mí, profirió una sola palabra contra el régimen soviético: pero toda su vida fue lo que Herzen describió una vez como toda la literatura rusa: una acusación ininterrumpida de la realidad rusa. El difundido culto de su memoria en la Unión Soviética hoy, como artista y como indómito ser humano, no tiene paralelo, hasta donde yo sé. La leyenda de su vida y de su inquebrantable resistencia pasiva hacia lo que consideró indigno de su patria y de sí misma la convirtió en una figura (como Belinsky una vez lo predijo acerca de Herzen) no solo de la literatura rusa, sino de la historia rusa de nuestro tiempo.

Mis reuniones y conversaciones con Boris Pasternak y Anna Ajmátova; mi percatación de las condiciones, apenas descriptibles, en que vivieron y trabajaron, y el trato al que se vieron sometidos; y el hecho de que se me permitiera entrar en una relación personal (de hecho, en una amistad) con ambos, me afectó profundamente y ha modificado de manera permanente mi visión. Cuando veo sus nombres en letras de molde o los oigo mencionar, recuerdo vivamente las expresiones de sus rostros, sus gestos y sus palabras. Cuando leo sus escritos puedo, hasta el día de hoy, oír el sonido de sus voces.

Trad. de María Antonia Neira

ROMANTICISMO Y NACIONALISMO EN LA EDAD MODERNA

La apoteosis de la voluntad romántica: La rebelión contra el mito de un mundo ideal

I

La historia de las ideas es un campo del conocimiento relativamente nuevo, y aún se le suele ver con cierta desconfianza en muchos ámbitos académicos. Sin embargo, ha descubierto ya hechos interesantes; entre los más notables se encuentra la cronología de algunos de nuestros conceptos y categorías familiares, al menos en el mundo occidental. Descubrimos con cierta sorpresa que algunos de ellos muy recientemente surgieron y cuán extrañas habrían parecido a nuestros antepasados algunas de nuestras actitudes, aparentemente más arraigadas. No me refiero a las ideas basadas en descubrimientos científicos y tecnológicos específicos y en inventos desconocidos por ellos, o las nuevas hipótesis acerca de la naturaleza de la materia, o la historia de sociedades alejadas de nosotros en el tiempo o en el espacio, o la evolución del universo material, o las fuentes de nuestra propia conducta y el papel desempeñado en ella por factores inconscientes e irracionales insuficientemente examinados; me refiero a algo más omnipresente y menos fácil de atribuir a causas específicas: cambios en valores seculares ideales, en metas generalmente aceptadas, conscientemente buscadas, al menos en la civilización occidental.

Así, hoy nadie se sorprende ante la suposición de que la variedad es, en general, preferible a la uniformidad —monotonía y uniformidad son términos despectivos— o en cuestión de cualidades de carácter, que la integridad y la sinceridad son admirables, cualquiera que sea la verdad o la validez de las creencias o los principios en cuestión; que un cálido idealismo es más noble, si bien menos cómodo, que un frío realismo; o que la tolerancia es mejor que la intolerancia, aun cuando estas virtudes pueden llevarse demasiado lejos, hasta tener consecuencias peligrosas. Sin

embargo, no hace mucho tiempo que esto es así; pues la noción de que el uno es bueno y los muchos —la diversidad— son malos, dado que la verdad es una, y solo el error es múltiple, es mucho más antigua y está profundamente arraigada en la tradición platónica. Incluso Aristóteles, quien acepta que los tipos humanos difieren entre sí y que, por tanto es necesaria la elasticidad en las disposiciones sociales, acepta esto como un hecho, sin lamentarlo pero sin dar ninguna señal de aprobación; y con muy pocas excepciones, esta opinión parece prevalecer en los mundos clásico y medieval, y no fue seriamente cuestionada hasta, digamos, el siglo xvi.

Asimismo, puede suponerse que ningún católico, pongamos que en el siglo xvi, habría dicho: «Aborrezco las herejías de los reformadores, pero estoy profundamente conmovido por la sinceridad y la integridad con que las sostienen y practican y se sacrifican a sí mismos por sus abominables creencias». Por lo contrario, cuanto más profunda fuese la sinceridad de tales herejes o incrédulos —musulmanes, judíos, ateos— más peligrosos eran, más probablemente conducirían almas a la perdición y más implacablemente se les debía eliminar, ya que la herejía —creencias falsas acerca de los fines de los hombres— era, sin duda, un veneno más peligroso para la salud de la sociedad que, incluso, la hipocresía o el disimulo, que al menos no atacan abiertamente la doctrina verdadera. Lo único que importa es la verdad: morir por una causa falsa es algo perverso o lastimoso.

Aquí, pues, no hay un terreno común entre opiniones que prevalecían todavía en el siglo xvi o xvii y las actitudes liberales modernas. ¿Quién, en el mundo antiguo o en la Edad Media habló siquiera de las virtudes de la diversidad en la vida o en el pensamiento? Pero cuando un pensador moderno como Auguste Comte se preguntó por qué, si no toleramos la libertad de opinión en matemáticas, debemos permitirla en la moral y la política, su pregunta misma escandalizó a J. S. Mill y a otros liberales^[1]. Y sin embargo, casi todas estas creencias, que forman parte de la cultura liberal moderna (y hoy están bajo ataque tanto de la derecha como de la izquierda, de parte de quienes han vuelto a la opinión antigua), son relativamente nuevas, y obtienen su plausibilidad de la profunda y radical rebelión en contra de la tradición central del pensamiento de Occidente. Esta rebelión, que me parece a mí que llegó a quedar bien expresada en el

segundo tercio del siglo XVIII, principalmente en Alemania, ha sacudido los fundamentos del antiguo y tradicional *establishment*, y ha afectado de manera profunda e impredecible el pensamiento y la práctica en Europa. Tal vez sea este el mayor cambio en la conciencia europea desde la Reforma, a la cual, por caminos tortuosos e indirectos, se pueden atribuir sus orígenes.

II

Si se me permite un grado casi imperdonable de simplificación y generalización, me gustaría indicar que el núcleo central de la tradición intelectual de Occidente se ha apoyado, desde Platón (o quizá desde Pitágoras), en tres dogmas indiscutibles:

- a) que para todas las preguntas legítimas solo hay una verdadera respuesta y una sola, siendo las demás desviaciones de la verdad y por tanto, falsas; y que esto se aplica a cuestiones de conducta y sentimiento, es decir, a la práctica así como a las cuestiones de teoría u observación: a cuestiones de valor no menos que a las de hecho;
- b) que las verdaderas respuestas a tales preguntas son, en principio, cognoscibles;
- c) que estas respuestas verdaderas no pueden chocar entre sí, pues una proposición verdadera no puede ser incompatible con otra; que en conjunto estas respuestas deben formar un todo armonioso: según algunos, forman un sistema lógico, cada ingrediente del cual entraña y es entrañado lógicamente por todos los demás elementos; según otros, la relación es la de las partes con un todo, o, por lo menos, de completa compatibilidad de cada elemento con todos los demás.

Desde luego, ha habido un difundido desacuerdo sobre qué caminos conducen exactamente a estas verdades, con frecuencia ocultas. Algunos han creído (y creen) que se les puede encontrar en los textos sagrados o

mediante su interpretación por expertos apropiados: sacerdotes, profetas inspirados y videntes, la doctrina y la tradición de una Iglesia. Algunos ponen su fe en otros tipos de expertos: filósofos, hombres de ciencia, observadores privilegiados de una u otra índole, hombres que, tal vez, hayan pasado por una preparación espiritual especial, o bien, hombres simples, Ubres de la corrupción y el refinamiento de las ciudades: campesinos, niños, «el pueblo», seres cuyas almas son puras. Otros más han enseñado que estas verdades son accesibles a todos, siempre que sus mentes no hayan sido confundidas por los sabihondos o por engañadores deliberados. En cuanto a los medios de acceso a la verdad, algunos han apelado a la naturaleza, otros a la revelación; algunos a la razón, otros a la fe, la intuición, la observación, o a disciplinas deductivas e inductivas, a la hipótesis y al experimento, etcétera.

Hasta los más notorios escépticos aceptaron esto en parte: los sofistas griegos distinguieron entre la naturaleza y la cultura y creyeron que las diferencias de circunstancias, ambiente y temperamento podían explicar la variedad de leyes y costumbres. Pero incluso ellos creyeron que los fines humanos últimos eran casi los mismos por doquier, pues todos los hombres tratan de satisfacer deseos naturales, como el de seguridad, paz, felicidad y justicia. Ni siquiera Montesquieu o Hume, con todo su relativismo, negaron esto; la fe del primero en principios absolutos como la libertad y justicia, y la fe del segundo en la naturaleza y la costumbre les llevaron a conclusiones similares. Moralistas, antropólogos, relativistas, utilitarios y marxistas supusieron, todos ellos, una experiencia común y unos fines comunes en virtud de los cuales los seres humanos eran humanos: una desviación excesiva de tales normas sería señal de perversión o de enfermedad mental o demencia.

Una vez más las opiniones difirieron acerca de las condiciones en que eran descubribles estas verdades. Algunos pensaron que los hombres, por causa del pecado original o de una innata falta de capacidad o de obstáculos naturales, jamás podrían conocer la respuesta a cada pregunta, o siquiera a una de ellas por completo; algunos pensaron que había habido un conocimiento perfecto antes de la Caída o antes del Diluvio o de algún otro desastre ocurrido a los hombres: la construcción de la Torre de Babel, o la

acumulación primitiva de capital y la guerra de clases que de ella resultó, o alguna otra ruptura de la armonía original; otros creyeron en el progreso: que la edad de oro no se hallaba en el pasado sino en el futuro; otros más creyeron que los hombres eran finitos, condenados a la imperfección y el error en este mundo, pero que conocerían la verdad en una vida más allá de la tumba; o bien que solo los ángeles podían conocerla, o solo Dios mismo. Estas diferencias produjeron profundas divisiones y guerras destructivas: estaba en juego nada menos que la cuestión de la salvación eterna. Pero lo que no negaba ninguno de los bandos contendientes era que, en principio, había una respuesta a estas preguntas fundamentales; y que una vida formada de acuerdo con las respuestas verdaderas constituiría la sociedad ideal, la edad de oro, dado que cada noción de imperfección humana solo era inteligible como el no haber alcanzado la vida perfecta. Aun si, en nuestro estado caído, no sabíamos en qué consistía, sí sabíamos que si se pudiera reunir como un rompecabezas los fragmentos de la verdad por los cuales vivíamos, el todo resultante, traducido a la práctica, constituiría la vida perfecta. Esto no podía ser así si las preguntas resultaran, en principio, imposibles de responder, o si más de una respuesta a una misma pregunta fuese igualmente cierta, o, peor aún, si algunas de las verdaderas respuestas resultaran incompatibles entre sí, si los valores chocaran y, ni siquiera en principio, se les pudiera reconciliar. Pero esto entrañaría que el universo era, a la postre, de carácter irracional: conclusión que la razón, y la fe que deseaba vivir en paz con la razón, no podían dejar de rechazar.

Todas las utopías que conocemos se basan en lo descubrible y en la armonía de fines objetivamente ciertos, ciertos para todos los hombres, en todos los tiempos y lugares. Esto puede decirse de toda ciudad ideal, desde la República de Platón y sus leyes, y la comunidad universal anarquista de Zenón, y la Ciudad del Sol de Yámbulo, hasta las utopías de Tomás Moro y de Campanella, de Bacon, y Harrington y Fénelon. Las sociedades comunistas de Mably y Morelly, el capitalismo de Estado de Saint-Simon, los falansterios de Fourier, las diversas combinaciones de anarquismo y colectivismo de Owen y Godwin, Cabet, William Morris y Chernyshevsky, Bellamy, Hertzka y otros (no escasearon en el siglo XIX) se basan en los tres pilares del optimismo social en Occidente, de los que ya hemos hablado:

que los problemas centrales —los *massimi problemi*— de los hombres son, a la postre, los mismos a lo largo de la historia; que, en principio, tienen solución, y que la solución forma un todo armónico. El hombre tiene intereses permanentes, cuyo carácter puede establecerse con el método adecuado. Estos intereses pueden diferir de las metas que los hombres en realidad buscan o creen que buscan, que pueden deberse a ceguera o pereza espiritual o intelectual, o a las inescrupulosas maquinaciones de malvados egoístas —reyes, sacerdotes, aventureros, buscadores de poder de todas las índoles— que echan polvo a los ojos de los necios y, en último término, a los suyos propios. Tales engaños también pueden deberse a la influencia destructora de disposiciones sociales —jerarquías tradicionales, la división del trabajo, el sistema capitalista— o, asimismo, a factores impersonales, fuerzas naturales o las consecuencias involuntarias de la naturaleza humana, a las que podemos poner resistencia y abolir.

Una vez aclarados los verdaderos intereses de los hombres, las exigencias que encarnan solo pueden ser cumplidas por disposiciones sociales fundadas en las direcciones morales correctas, que hacen uso del progreso técnico o bien, alternativamente, que lo rechazan con objeto de retornar a la idílica simplicidad de los primeros días de la humanidad, un paraíso que los hombres han abandonado, o una edad de oro que aún está por venir. Pensadores desde Bacon hasta la actualidad han sido inspirados por la certeza de que debe existir una solución total: que la plenitud del tiempo, ya sea por la voluntad de Dios o por el esfuerzo humano, terminará el reinado de la irracionalidad, la injusticia y la miseria; el hombre será liberado y dejará de ser juguete de fuerzas que están más allá de su dominio: la naturaleza salvaje o las consecuencias de su propia ignorancia, torpeza o vicio; que esta primavera de los asuntos humanos surgirá en cuanto sean superados los obstáculos, naturales y humanos, y que entonces, al fin, los hombres dejarán de combatirse, unirán sus facultades y cooperarán para adoptar la naturaleza a sus necesidades (como lo han pedido los grandes pensadores materialistas, desde Epicuro hasta Marx) o bien sus necesidades a la naturaleza (como lo han pedido los estoicos y los ambientalistas modernos). Este es terreno común para las muchas variedades del optimismo revolucionario y reformista; de Bacon a

Condorcet, del Manifiesto comunista a los modernos tecnócratas, comunistas, anarquistas y buscadores de otras sociedades.

Es este gran mito —en el sentido que Sorel le da a la palabra— el que se vio bajo ataque a finales del siglo XVIII por un movimiento conocido inicialmente en Alemania como *Sturm und Drang*, y después como las muchas variedades de romanticismo, nacionalismo, expresionismo, emotivismo, voluntarismo y las muchas formas contemporáneas de irracionalismo, tanto de derecha como de izquierda, que todos conocemos hoy. Los profetas del siglo XIX predijeron muchas cosas: dominación por los consorcios internacionales, por regímenes colectivistas tanto socialistas como capitalistas, por complejos militares-industriales, por élites científicas, precedidas por *Krisen*, *Kriege*, *Katastrophen*, guerras y holocaustos... pero lo que ninguno de ellos, hasta donde yo sé, predijo, fue que el último tercio del siglo XX estaría dominado por un brote universal de nacionalismo, por la entronización de la voluntad de individuos o de clases, y por el rechazo de la razón y el orden como prisiones del espíritu. ¿Cómo comenzó esto?

III

Ya es habitual decir que en el siglo XVIII las ideas racionales y el respeto a los sistemas intelectuales coherentes fueron sucedidos por sentimentalismo e introspección y la celebración del sentimiento, como, por ejemplo, en la novela inglesa burguesa, la *comédie larmoyante*, la adicción a la autorrevelación y la compasión de sí mismo de Rousseau y sus discípulos, y sus ataques a los intelectuales de París, sagaces pero moralmente vacíos o corrompidos, con su ateísmo y su calculador utilitarismo que no tomó en cuenta la necesidad de amor y de libre expresión del corazón humano no pervertido; y que esto desacreditó al hueco seudoclasicismo de la época y abrió las puertas a un desenfrenado

emocionalismo. Hay algo de verdad en esto, pero por una parte Rousseau, como aquellos a quienes despreciaba, identificó naturaleza y razón, y condenó la simple «pasión» irracional; y por otra parte, las emociones nunca han estado ausentes de las relaciones humanas y del arte. La Biblia, Homero, los grandes trágicos griegos, Catulo, Virgilio, Dante y la tragedia clásica francesa están llenos de profunda emoción. No fueron el corazón humano ni la naturaleza humana como tales los desdeñados o suprimidos en la tradición central del arte europeo, pero esto no impidió una continua preocupación por la forma y la estructura, un énfasis en las reglas cuya justificación racional se buscaba. En el arte, como en la filosofía y en la política, durante muchos siglos se buscaron conscientemente normas objetivas, cuya forma más extrema fue la doctrina de los prototipos eternos, las pautas inmutables, platónicas o cristianas, en cuyos términos tendían a juzgarse la vida y el pensamiento, la teoría y la práctica. La doctrina estética de la mimesis, que une los mundos antiguo, medieval y renacentista con el Gran Estilo del siglo XVIII, presupone que existen principios universales y pautas eternas que se deberán incorporar o «imitar». La rebelión que (al menos temporalmente) la derrocó fue dirigida no solo contra el decadente formalismo y la pedantería de un helado neoclasicismo: fue mucho más allá, pues negó la realidad de las verdades universales de las formas eternas que el conocimiento y la creación, la cultura, el arte y la vida debían aprender a encarnar si querían justificar sus pretensiones de representar los más nobles vuelos de la razón y la imaginación humanas. El ascenso de la ciencia y de los métodos empíricos —lo que Whitehead llamó una vez la «rebelión de la materia»— tan solo sustituyó un conjunto de formas por otro; conmovió la fe en axiomas y leyes *a priori* aportados por la teología o la metafísica aristotélica, y en su lugar colocó leyes y reglas convalidadas por la experiencia empírica, en particular por una capacidad espectacularmente aumentada para realizar el programa de Bacon: predecir y controlar la naturaleza, y los hombres como seres naturales.

La «rebelión de la materia» no fue rebelión contra leyes y reglas como tales, ni tampoco contra los antiguos ideales: el reino de la razón, de la felicidad y el conocimiento. Por lo contrario, el dominio de las matemáticas y las analogías hechas a partir de ellas, con otros ámbitos del pensamiento

humano, la fe en la salvación mediante el conocimiento, nunca fueron tan robustas como durante la Ilustración. Pero a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, encontramos un violento desprecio por las reglas y las formas como tales: apasionadas defensas de la libertad de expresión de grupos, movimientos, personas (los condujesen donde los condujesen). Los estudiantes idealistas en las universidades alemanas, afectados por las corrientes románticas de la época, mostraron total desprecio por objetivos como la felicidad, la seguridad o el conocimiento científico, la estabilidad política y económica, la paz social, y en verdad desdeñaron estas cosas. Para los discípulos de la nueva filosofía, el sufrimiento era más noble que el placer, el fracaso era preferible al éxito mundano, que llevaba en sí algo sórdido y oportunista y que sin duda solo podía comprarse al costo de traicionar la propia integridad, la independencia, la luz interna y la visión ideal. Creyeron que eran las minorías, ante todo, las que sufrían por sus convicciones, las que llevaban consigo la verdad, y no las mayorías no pensantes; que el martirio era sagrado, por cualquier causa que fuese, que la sinceridad y la autenticidad y la intensidad de sentimiento, y ante todo, el desafío —que incluía una lucha perpetua contra la Convención, contra las fuerzas opresivas de la Iglesia, del Estado y de la sociedad filisteas, contra el cinismo, el comercialismo y la indiferencia—, que estos eran valores sagrados aun si, y tal vez por causa de que, estaban condenados a fracasar en el mundo degradado de amos y esclavos; que luchar, y, de ser necesario, morir, era valeroso y correcto y honorable, mientras que la componenda y la supervivencia eran una cobardía y una traición.

Estos hombres eran paladines no del sentimiento contra la razón, sino de otra facultad del espíritu humano, fuente de toda vida y acción, de heroísmo y sacrificio, de la nobleza e idealismo tanto individuales como colectivos: la altiva, indomable, libre voluntad humana. Si su ejercicio causaba sufrimiento, producía conflicto, era incompatible con una vida apacible y armoniosa, o con el logro de la perfección artística, serena y no perturbada por el polvo y el estruendo de la batalla por la plenitud de la vida; si la rebelión de Prometeo contra los dioses olímpicos lo condenaba al tormento eterno, entonces, tanto peor para el Olimpo: muera la idea de perfección que solo puede comprarse al precio de poner cadenas a la

voluntad libre e independiente, a la imaginación sin freno, al viento arrollador de la inspiración que soplaba donde quisiera. La independencia, el desafío propuesto por individuos y grupos y naciones, la búsqueda de metas no porque fueran universales sino porque eran las propias o las de mi pueblo, o de mi cultura: tal fue la visión de una minoría, incluso entre los románticos alemanes, que encontró aún menos eco entre el resto de Europa; sin embargo, dejaron su huella en su época y en la nuestra. Ningún gran artista, ningún dirigente nacional en el siglo XIX estuvo enteramente libre de su influencia. Permítaseme retornar a algunas de sus raíces en los años anteriores a la Revolución Francesa.

IV

Ningún pensador fue más adverso al entusiasmo indisciplinado, a la turbulencia emocional, a la *Schwärmerei* —un vago fervor y un anhelo no enfocado— que Immanuel Kant. Siendo, él mismo, un pionero de la ciencia, se propuso dar una explicación racional y una justificación a los métodos de las ciencias naturales, que, con razón, consideró como el más grande logro de su época. No obstante, en su filosofía moral destapó la caja de Pandora, que reveló tendencias que él fue de los primeros en desautorizar y condenar, con absoluta probidad y congruencia. Sostuvo, como lo llegó a saber todo alumno de escuela alemana, que el valor moral de una acción dependía de haber sido libremente elegida por el agente; que si un hombre actuaba bajo la influencia de causas que no controlaba ni podía controlar, fuesen externas, como compulsión física, o internas, como instintos o deseos o pasiones, entonces la acción, cualesquiera que fuesen sus consecuencias, buenas o malas, ventajosas o dañinas para los hombres, no tenían valor moral, pues la acción no había sido libremente elegida, sino que era tan solo el efecto de causas mecánicas, un hecho de la naturaleza, no más susceptible de ser juzgado en términos éticos que la conducta de un

animal o de una planta. Si el determinismo que impera en la naturaleza — en que, de hecho, se basa toda la ciencia natural— determina los actos de un agente humano, este no es en realidad un agente, pues actuar es ser capaz de elegir libremente entre alternativas; y la libre voluntad debe de, en ese caso, no ser más que una ilusión. Kant está seguro de que la libertad de la voluntad no es ilusoria sino real. De ahí su inmenso énfasis en la autonomía humana, en la capacidad de comprometerse libremente con fines racionalmente elegidos. El ego, nos dice Kant, debe «elevarse por encima de la necesidad natural», pues si los hombres son gobernados por las mismas leyes que rigen el mundo material «no se puede salvar la libertad», y sin libertad no hay moral^[2].

Kant insiste una y otra vez en que lo que distingue al hombre es su autonomía moral contra su heteronomía física, pues su cuerpo está gobernado por leyes naturales que no proceden de su propio ego interno. No cabe duda de que esta doctrina debe mucho a Rousseau, para quien toda dignidad y todo orgullo descansan en la independencia. Ser manipulado es ser esclavizado. Un mundo en que un hombre depende del favor de otro es un mundo de amos y de esclavos, de provocación y condescendencia y patrocinio en un extremo, y de obsequiosidad, servilismo, duplicidad y resentimiento en el otro. Pero mientras que Rousseau supone que solo el depender de otros hombres es degradante, pues nadie se resiente contra las leyes de la naturaleza, solo la mala voluntad^[3] los alemanes fueron más lejos. Para Kant, el depender totalmente de la naturaleza no humana —la heteronomía— era algo incompatible con la elección, la libertad, la moral. Esto exhibe una nueva actitud hacia la naturaleza, o al menos el resurgimiento de mi antiguo antagonismo cristiano contra ella. Los pensadores de la Ilustración y sus predecesores en el Renacimiento (con excepción de aislados místicos antinómicos) tendieron a ver la naturaleza como una armonía divina, o como una gran unidad orgánica o artística, o como un exquisito mecanismo creado por el «relojero» divino, o bien como algo increado y eterno, pero siempre modelo del que si los hombres se desviaban, sería bajo sus propio riesgo. La necesidad principal del hombre es comprender el mundo exterior y asimismo el lugar que ocupa en el plano de las cosas: si capta esto, no buscará metas incompatibles con las

necesidades de su naturaleza, metas que solo podrá buscar por medio de alguna concepción errónea de lo que es en sí mismo, o de lo que es su relación con otros hombres o con el mundo exterior. Esto también puede decirse de racionalistas y empiristas, de naturalistas cristianos y de paganos y ateos, en el Renacimiento y después: de Pico y Marsilio Ficino, de Locke y Spinoza, de Leibniz y Gassendi. Según ellos, Dios es el Dios de la naturaleza, y la naturaleza no está, como para san Agustín o para Calvino, en conflicto con el espíritu, como fuente de tentación y de rebajamiento. Esta cosmovisión alcanza su expresión más clara en los escritos de los filósofos franceses del siglo XVIII, Helvétius y Holbach, D'Alembert y Condorcet, los amigos de la naturaleza y de las ciencias, para quienes el hombre está sometido al mismo tipo de leyes causales que los animales, las plantas y el mundo inanimado; leyes físicas y biológicas, y, en el caso del hombre, también psicológicas y económicas, establecidas mediante observación y experimento, medición y verificación. Conceptos como el alma inmortal, un Dios personal y el libre albedrío son para ellos ficciones metafísicas y engaños. Pero no lo son para Kant.

La rebelión alemana contra Francia y el materialismo francés tiene raíces tanto sociales como intelectuales. Alemania, en la primera mitad del siglo XVIII, y durante más de un siglo anterior, desde antes de la devastación de la Guerra de los Treinta Años, tuvo poca participación en el gran renacimiento de Occidente; su logro cultural después de la Reforma no es comparable al de los italianos en los siglos XV y XVI, al de España e Inglaterra en la época de Shakespeare y de Cervantes, al de los Países Bajos en el siglo XVII, y menos que nada, al de Francia, la Francia de poetas, soldados, estadistas, pensadores, que en el siglo XVII predominó cultural y políticamente, con únicamente Inglaterra y Holanda como sus rivales. ¿Qué podían ofrecer las provincianas cortes y ciudades alemanas, qué podía ofrecer incluso la Viena imperial?

Esta sensación de relativo atraso, de ser objeto de condescendencia o desdén de los franceses con su predominante sentido de superioridad nacional y cultural, creó un sentido de humillación colectiva, que después se convertiría en indignación y hostilidad, frutos de un orgullo herido. Al principio, la reacción alemana consiste en imitar los modelos franceses, y

luego, en volverse contra ellos. Que los vanidosos pero impíos franceses cultiven su mundo efímero, sus progresos materiales, su persecución de la gloria, el lujo, la ostentación, la ingeniosa charla trivial de los salones de París y de la servil corte de Versalles. ¿Cuál es el valor de la filosofía de ateos y de abates mundanos que no comienzan a entender la auténtica naturaleza, los verdaderos propósitos del hombre, su vida interna, las preocupaciones más profundas de los hombres —su relación con el alma que hay dentro de ellos, con sus hermanos, y ante todo con Dios—, las profundas y angustiosas preguntas sobre el ser y la vocación del hombre? Los pietistas alemanes que miraban hacia el interior abandonaron el francés y el latín, se volvieron hacia su lengua nativa y hablaron con desdén y horror de las deslumbrantes generalidades de la civilización francesa, de los blasfemos epigramas de Voltaire y sus imitadores. Más despreciables aún eran los pálidos imitadores de la cultura francesa, la caricatura de las costumbres y del gusto franceses en los pequeños principados alemanes. Los hombres de letras alemanes se rebelaron violentamente contra la opresión social y la sofocante atmósfera de la sociedad alemana de los príncipes y principillos alemanes, despóticos y a menudo estúpidos y crueles, y de sus funcionarios, que aplastaban o degradaban a los humildes, en particular a los más honrados y talentosos que había entre ellos, en las trescientas cortes y gobiernos en que estaba entonces dividida Alemania.

Este brote de indignación formó el corazón mismo del movimiento que, por el nombre de una obra de uno de sus miembros, fue llamado *Sturm und Drang*. Sus obras están llenas de gritos de desesperación o de bárbara indignación, titánicas explosiones de ira o de odio, vastas pasiones destructoras, crímenes inimaginables que superan las escenas de violencia incluso del teatro isabelino; celebran la pasión, la individualidad, la fuerza, el genio, la expresión a cualquier costo, contra cualesquiera probabilidades, y habitualmente terminan en sangre y en crimen, su única forma de protesta contra un orden social, grotesco y odioso. De ahí surgieron todos estos violentos héroes —los Kraftmenschen, Kraftschreiber, Kraftkerls, Kraftknaben— que avanzan históricamente a través de las páginas de Klinger, Schubart, Leisewitz, Lenz, Heinse, y hasta del amable Cari Philipp Moritz; hasta que la vida empezó a imitar al arte, y el aventurero suizo

Christoph Kaufmann, autodeclarado seguidor de Cristo y de Rousseau, quien tanto impresionó a Herder, Goethe, Hamann, Wieland y Lavater, recorrió las tierras alemanas con una banda de desgredados seguidores, denunciando la cultura refinada, y celebrando la libertad anárquica, transportados por una bárbara y mística exaltación pública de la carne y del espíritu.

Kant aborreció este tipo de imaginación desordenada y, más aún, el exhibicionismo emocional y la conducta bárbara. Aunque también él denunció la psicología mecanicista de los enciclopedistas franceses como algo destructivo de la moral, su concepto de la voluntad es el de la razón en acción. Se salva del subjetivismo y en realidad del irracionalismo al insistir en que la voluntad solo es verdaderamente libre en la medida en que desea los dictados de la razón, que genera reglas generales obligatorias para todos los hombres racionales. Es cuando el concepto de la razón se vuelve oscuro (y Kant nunca logró formular de manera convincente lo que esto significaba en la práctica), y solo la voluntad independiente queda como posesión exclusiva del hombre, por la cual se distingue de la naturaleza, es entonces cuando la nueva doctrina se deja contagiar por el ideal *stürmerisch*. En el discípulo de Kant, el dramaturgo y poeta Schiller, el concepto de libertad empieza a salirse de los límites de la razón. La libertad es el concepto central de las primeras obras de Schiller. Habla del «legislador mismo, el Dios que hay dentro de nosotros» de «elevada y demoníaca libertad», «del demonio puro dentro del hombre». Cuando más sublime es el hombre es cuando resiste la presión de la naturaleza, cuando exhibe «independencia moral de las leyes naturales en un estado de presión emocional»^[4]. Es la voluntad, no la razón —ciertamente no el sentimiento, que comparte con los animales— la que lo eleva por encima de la naturaleza, y la discordia misma que puede surgir entre la naturaleza y el héroe trágico no debe ser enteramente deplorada, pues despierta en el hombre el sentido de su independencia.

Esta es una clara ruptura con las invocaciones de Rousseau a la naturaleza y a los valores eternos, no menos que con Burke o Helvétius o Hume, con sus ideas marcadamente diversas. En las primeras obras de Schiller lo que se celebra es la resistencia del individuo a la fuerza externa,

sea social o natural. Tal vez nada sea más notable que el contraste entre los valores del principal paladín de la Aufklärung alemana, Lessing, en el decenio de 1760, con los de Schiller a comienzos de la década de 1780. Lessing, en su obra *Minna von Barnhelm*, escrita en 1768, describe a un altivo oficial prusiano, acusado de un crimen del que es inocente, quien se niega a defenderse y prefiere la pobreza y la desgracia a luchar por sus derechos; sus ideales son elevados, pero también es obstinado; su orgullo le hace imposible rebajarse a batallar contra sus detractores, y es su amante, Minna, la que, mediante todo un despliegue de habilidad, tacto y buen sentido, logra rescatarlo de su postración y hace que lo rehabiliten. El comandante Tellheim por causa de su absurdo sentido del honor, es un personaje heroico pero un tanto ridículo; es la prosaica sabiduría de Minna la que lo salva y convierte lo que habría tenido un final trágico en una amable comedia. Pero Karl Moor, en *Los ladrones* de Schiller, es este mismo Tellheim elevado a una gran altura trágica: ha sido traicionado por su indigno hermano, desheredado por su padre, y está resuelto, por él mismo y por otras víctimas de la injusticia, a vengarse de una sociedad odiosa e hipócrita. Forma una banda de asaltantes, saquea y asesina, mata el amor que le tenía a su manceba, pues debe ser libre de descargar su odio, de propagar la destrucción contra el mundo abominable que lo ha convertido en criminal. Al final, se entrega a la policía para ser castigado, pero es un criminal noble, elevado muy por encima de la degradada sociedad que ha ignorado su personalidad, y Schiller escribe un conmovedor epitafio sobre su tumba.

La distancia que separa a Karl Moor del Tellheim de Lessing es de dieciocho años: fue en ese periodo cuando llegó a su apogeo la rebelión conocida como *Sturm und Drang*. En sus últimas obras, Schiller, como Coleridge y Wordsworth y Goethe, hizo las paces con el mundo, y predicó la resignación política, en lugar de la rebelión. Y sin embargo, aún en esa fase posterior vuelve al concepto de la voluntad como desafío puro a la naturaleza y la convención. Así, analizando la *Médée* de Comeille, nos dice que cuando Medea, para vengarse de Jasón, quien la ha abandonado, mata a los hijos que tuvo con él, es una auténtica heroína trágica, porque con sobrehumana fuerza de voluntad desafió las circunstancias y la naturaleza,

sofocó sus sentimientos naturales, no se dejó convertir en un simple animal impulsado aquí y allá por una pasión irresistible sino que, en su crimen mismo, mostró la libertad de una personalidad dirigida por sí misma, triunfante sobre la naturaleza, aun cuando esta libertad se volviera hacia fines enteramente malignos. Ante todo, debemos actuar y no dejar que actúen sobre nosotros; Faetón, nos dice, guio imprudentemente los caballos de Apolo, para su perdición, pero él condujo y no fue conducido. Entregar la propia libertad es entregarse a sí mismo, perder la propia humanidad.

También Rousseau dice esto, pero como buen hijo de la Ilustración cree que existen verdades eternas grabadas en los corazones de todos los hombres, y que solo es una civilización corrompida la que los ha despojado de la capacidad de leerlas. Schiller, asimismo, supone que en un tiempo hubo una unidad de pensamiento y de voluntad y de sentimiento —que el hombre en un tiempo no estuvo quebrantado— pero entonces las posesiones, la cultura y el lujo le infligieron una herida fatal. Este es, una vez más, el mito de un paraíso del que fuimos expulsados por alguna desastrosa ruptura con la naturaleza, un paraíso del que los griegos estuvieron más cerca que nosotros. También Schiller lucha por reconciliar la voluntad, la libertad innata del hombre, su vocación de ser su propio amo, con las leyes de la naturaleza y de la historia; termina por creer que la única salvación del hombre se encuentra en el reino del arte, donde puede independizarse de la rueda del molino causal en que, según la imagen de Kant, el hombre solo es un «asador»^[5] movido por fuerzas externas. La explotación es mala en la medida en que es el empleo de hombres como medios hacia fines que no son los suyos propios sino los del manipulador; tratar a seres libres como si fueran cosas, herramientas, la negación deliberada de su humanidad. Schiller oscila entre cantar himnos a la naturaleza que, en su niñez helénica, fue una sola con el hombre, y un sentido ominoso de ella como destructora; «los pisotea en el polvo, lo significativo y la trivial, lo más noble y lo más bajo [...] conserva un mundo de hormigas, pero a los hombres, su más gloriosa creación, los aplasta en sus brazos de gigante [...] en una hora de frivolidad»^[6].

El *amour propre* de los alemanes nunca fue más profundamente herido que en la Prusia Oriental, aún semifeudal y hondamente tradicionalista; en

ningún otro lugar hubo mayor resentimiento contra la política de modernización implantada por Federico el Grande al importar funcionarios franceses que trataban a sus sencillos y atrasados súbditos con impaciencia y manifiesto desdén. Por ello, no es sorprendente que los más talentosos y sensibles hijos de esta provincia, Hamann, Herder y también Kant, muestren particular vehemencia oponiéndose a las actividades niveladoras de estos hombres moralmente ciegos que imponen métodos ajenos a una cultura piadosa y centrada en sí misma. Kant y Herder admiran, al menos, las realizaciones científicas de Occidente; Hamann, en cambio, las rechaza. Este es el mismo espíritu con que Tolstoi y Dostoievski, un siglo después, escribirían acerca de Occidente, y, al menos la mitad de las veces, es una respuesta de los humillados, una forma de «las uvas están agrias» —tal vez de una forma sublime, pero uvas agrias—, la pretensión de que lo que no podemos lograr no vale la pena esforzarse por alcanzarlo.

Esta es la atmósfera de amargura en que escribe Herder: «¡No estoy aquí para pensar, sino para ser, sentir, vivir!»^[7]. Los sabios de París reducen el conocimiento y la vida a unos sistemas de reglas complicadas, a la búsqueda de bienes externos por los cuales los hombres se prostituyen y venden su libertad interna, su autenticidad; los hombres, los alemanes, deben tratar de ser ellos mismos, en lugar de imitar —como simios— a unos extranjeros que no tienen ninguna conexión con sus verdaderas naturalezas, memorias y modos de vida. Los poderes de creación de un hombre solo pueden ejercerse a plenitud en su propio hogar natal, viviendo entre hombres afines a él, física y espiritualmente, entre quienes hablan su idioma, entre quienes se siente a sus anchas, a cuyos grupos siente que pertenece. Solo así pueden generarse culturas auténticas, únicas, cada cual haciendo su propia y peculiar contribución a la civilización humana, cada una en busca de sus propios valores a su propia manera, para no dejarse sumergir en algún océano cosmopolita general que robe a todas las culturas nativas su peculiar sustancia y color, su espíritu y su genio nacionales, que solo pueden florecer en su propio suelo, remontándose, hacia atrás, al pasado común. La civilización es un jardín enriquecido y embellecido por la variedad de sus flores, plantas delicadas que los grandes imperios

conquistadores —Roma, Viena, Londres— pisotean y aplastan hasta matarlas.

Este es el comienzo del nacionalismo y aún más del populismo. Herder sostiene el valor de la variedad y la espontaneidad, de los diferentes e idiosincrásicos caminos seguidos por los pueblos, cada uno con su propio estilo, sus modos de sentimiento y de expresión, y denuncia el medirlo todo por los mismos raseros intemporales: en realidad, los de la predominante cultura francesa, la cual pretende que sus valores sean válidos para todos los tiempos, universales e inmutables. Una cultura no es un simple paso hacia otra. Grecia no es una antecámara de Roma. Las obras de Shakespeare no son una forma rudimentaria de las tragedias de Racine y de Voltaire.

Todo esto tiene implicaciones revolucionarias. Si cada cultura expresa su propia visión y tiene derecho a hacerlo, y si las metas y los valores de las diferentes sociedades y medios de vida no son conmensurables, entonces de allí se sigue que no hay un solo conjunto de principios, no hay una verdad universal para todos los hombres y tiempos y lugares. Los valores de una civilización serán diferentes y tal vez incompatibles con los valores de otra. Si hemos de conceder valor supremo a la libre creación, al desarrollo espontáneo a lo largo de los lineamientos propios, no inhibido y suprimido por las dogmáticas afirmaciones de una élite de autodeclarados árbitros, insensibles a la historia; si la autenticidad y la variedad no van a sacrificarse a la autoridad, la organización y la centralización, que inexorablemente tienden a la uniformidad y a la destrucción de lo que es más caro a los hombres —su idioma, sus instituciones, sus costumbres, su forma de vida, todo lo que los ha hecho lo que son—, entonces el establecimiento de un mundo organizado según principios racionales universalmente aceptados —la sociedad ideal— no es aceptable. La defensa que hace Kant de la libertad moral y Herder de la unicidad de las culturas, pese a toda la insistencia del primero en los principios racionales y a la creencia del segundo en que las diferencias racionales no tienen que producir colisiones, sacuden —algunos dirían que socavan— lo que yo he llamado los tres pilares de la principal tradición occidental.

Socavar esta tradición... ¿a favor de qué? No del reinado del sentimiento, sino de la afirmación de la voluntad: la voluntad de hacer lo

que es universalmente justo en Kant, pero algo que penetra aún más profundamente en el caso de Herder: la voluntad de vivir la propia vida local, regional, de desarrollar nuestros propios valores *eigentlich* («característicos») de cantar nuestras propias canciones, de ser gobernado por nuestras propias leyes en nuestro propio hogar, de no ser asimilados a una forma de vida que pertenece a todos y, por tanto, a ninguno. La libertad, observó una vez Hegel, es *Bei-sich-selbst-sein*^[8], estar en casa, sin que intervenga lo que no es nuestro, la liberación de obstáculos ajenos a la autorrealización, sea de parte de individuos o de civilizaciones. No es compatible con ella la idea de un paraíso terrenal, de una edad de oro para toda la humanidad, de una vida que todos los hombres vivirán en paz y hermandad, la visión utópica de pensadores desde Platón hasta H. G. Wells. Esta negación del monismo había de conducir, llegado el momento, por una parte al conservadurismo de Burke y Móser; por la otra a la autoafirmación romántica, al nacionalismo, al culto de los héroes y de los grandes jefes y, a la postre, al fascismo y al brutal irracionalismo y la opresión de las minorías. Pero todo eso estaba aún por venir: en el siglo xvm, la defensa de la variedad, la oposición al universalismo, todavía es cultural, literaria, idealista y humana.

V

Fichte lleva esto aún más lejos. Inspirado por Kant y menos obviamente por Herder, un admirador de la Revolución Francesa, pero desilusionado por el Terror, humillado por los infortunios de Alemania, hablando en defensa de «razón» y «armonía» —términos empleados, ahora, en sentidos cada vez más atenuados y elusivos—, Fichte es el verdadero padre del romanticismo, sobre todo en su celebración de la voluntad por encima del pensamiento apacible y discursivo. Un hombre cobra conciencia de ser lo que es —de él mismo contra otros o contra el mundo exterior— no por el

pensamiento o la contemplación, puesto que cuanto más puro sea esto, cuanto más se centre el pensamiento del hombre en su objeto, menos consciente de sí mismo será como sujeto; la conciencia de sí mismo brota del encuentro con una resistencia. Es el impacto sobre mí de lo que me es externo, y el esfuerzo por resistirlo, el que me hace conocer que soy lo que soy, consciente de mis metas, mi naturaleza, mi esencia, en oposición a lo que no es mío; y puesto que no estoy solo en el mundo, sino conectado por una miríada de hilos, como nos ha enseñado Burke, con otros hombres, es este impacto el que me hace comprender lo que han sido y lo que son mi cultura, mi nación, mi idioma, mi tradición histórica y mi verdadero hogar. Tomo de la naturaleza externa lo que necesito, la veo en función de mis necesidades, mi temperamento, mis preguntas, mis aspiraciones: «No acepto lo que la naturaleza ofrece porque tenga que hacerlo —declara Fichte—; lo creo porque así lo quiero»^[9].

Es evidente que Descartes y Locke están equivocados: la mente no es una tablilla de cera en la que la naturaleza imprime lo que quiere, no es un objeto, sino una actividad perpetua la que forja su mundo para responder a sus exigencias éticas. Es la necesidad de actuar la que genera la conciencia del mundo real: «No actuamos porque sepamos, sino que sabemos porque somos llamados a actuar»^[10]. Un cambio de mi concepto de lo que debe ser cambiará mi mundo. El mundo del poeta (este no es el lenguaje de Fichte) es distinto del mundo del banquero, el mundo del rico no es el mundo del pobre; el mundo del fascista no es el mundo del liberal, el mundo de quienes piensan y hablan en alemán no es el mundo de los franceses. Fichte va más lejos aún: valores, principios, moral y metas políticas no son objetivamente dados, no son impuestos en el agente por la naturaleza o por un Dios trascendente. Yo no estoy determinado por unos fines: los fines están determinados por mí»^[11]. El alimento no crea el hambre, es mi hambre la que lo convierte en alimento^[12]. Esto es nuevo y revolucionario.

El concepto que Fichte tiene del ego no es enteramente claro: no puede ser el ego empírico, que está sometido al requerimiento causal del mundo material, sino un espíritu eterno, divino, fuera del tiempo y del espacio, del que los egos empíricos no son sino emanaciones transitorias; otras veces, Fichte parece hablar de él como de un ego suprapersonal, en que yo no soy

más que un elemento —el Grupo—, una cultura, una nación, una Iglesia. Estos son los comienzos del antropomorfismo político, la transformación del Estado, la nación, el progreso, la historia, en agentes suprasensibles, con cuya ilimitada voluntad debo identificar mis propios deseos finitos si quiero comprenderme a mí mismo y a mi significación, y ser lo que, con todas mis fuerzas, puedo y debo ser. Solo soy capaz de comprender las cosas por medio de la acción: «El hombre debe ser y hacer algo»^[13], debemos ser una «estimulante fuente de vida», no un «eco» o un «anexo» de ella^[14]. La esencia del hombre es la libertad y aunque se hable de razón, de armonía, de la reconciliación del propósito de un hombre con el de otro en una sociedad racionalmente organizada, sin embargo, la libertad es un don sublime pero peligroso: «No la naturaleza sino la libertad misma produce los más grandes y terribles desórdenes de nuestra especie; el hombre es el más cruel enemigo del hombre»^[15]. La libertad es un arma de dos filos: porque son libres, los salvajes se devoran unos a otros. Las naciones civilizadas son libres, libres de vivir en paz, pero no menos libres de luchar y hacerse la guerra; la cultura no es un disuasivo de la violencia, sino su herramienta. Defiende la paz, pero si debe hacer una elección entre la libertad, con su potencial de violencia, o la paz de la sujeción a las fuerzas de la naturaleza, Fichte inequívocamente prefiere —y en realidad cree que es la esencia misma del hombre no poder dejar de preferir— la libertad. La creación es parte de la esencia del hombre; de allí la doctrina de la dignidad del trabajo, de la cual Fichte es virtualmente el autor: el trabajo es la impresión de mi personalidad creadora sobre el material que entra en mi existencia por esta necesidad misma, es un medio para expresar mi yo interno. La conquista de la naturaleza y el alcance de la libertad para naciones y culturas es la realización de voluntad: «¡Sublime y viva libertad! ¡Ningún nombre la nombra, ningún pensamiento la abarca!»^[16].

La voluntad de Fichte es razón dinámica, razón en acción. Y sin embargo, no fue la razón la que parece haberse grabado en la imaginación de quienes lo escuchaban en los salones de clase de Jena y de Berlín, sino el dinamismo, la afirmación de sí mismo: la sagrada vocación del hombre es transformarse a sí mismo y a su mundo, mediante esta voluntad indomable. Esto es algo nuevo y audaz: los fines no son, como se había creído durante

más de dos milenios, valores objetivos, descubribles dentro del hombre o en un ámbito trascendente por alguna facultad especial. Los fines no se descubren en absoluto sino que se hacen, no se encuentran sino que se crean. El escritor ruso Alexander Herzen preguntaría más adelante, en el siglo XIX: ¿Dónde está el baile antes de yo haya bailado? ¿Dónde está la pintura antes de que yo la haya pintado? ¿Dónde, en realidad? Joshua Reynolds creyó que moraba en algún empíreo suprasensorio de eternas formas platónicas, que el artista inspirado debía discernir y esforzarse por encarnar lo mejor que pudiera en el medio en que trabajaba: pigmentos o mármol o bronce. Pero la respuesta que implica Herzen es que antes de que la obra de arte sea creada no está en ninguna parte, que se crea de la nada: una estética de la creación pura que Fichte aplica al reino de la ética, de toda acción. El hombre no es un simple combinador de elementos preexistentes; la imaginación no es memoria, sino literalmente genera, así como Dios generó al mundo. No hay reglas objetivas, solo las que nosotros hacemos.

El arte no es un espejo puesto a la naturaleza, la creación de un objeto de acuerdo con las reglas, digamos, de la armonía o de la perspectiva destinado a crear placer. Es, como lo enseñó Herder, un medio de comunicación, de expresión del espíritu individual. Lo que importa es la calidad de este acto, su autenticidad. Puesto que yo, el creador, no puedo dominar las consecuencias empíricas de lo que hago, estas no son parte de mí, no forman parte de mi mundo real. Solo puedo controlar mis propios motivos, mis metas, mi actitud hacia los hombres y las cosas. Si otro me causa un daño, puedo sufrir un dolor físico, pero no sufriré un pesar a menos que yo lo respete, y eso sí está dentro de mi dominio. El hombre es habitante de dos mundos, dijo Fichte, uno de los cuales, el físico, puedo darme el lujo de ignorar; el otro, el espiritual, está en mi poder^[17]. Por eso, el fracaso mundano no tiene importancia, por eso los bienes mundanos — riquezas, seguridad, éxito, fama — son triviales en contraste con lo único que cuenta, mi respeto a mí mismo como ser libre, mis principios morales, mis metas artísticas o humanas; abandonar los últimos por los primeros es comprometer mi honor y mi independencia, mi verdadera vida, por algo que está fuera de ella, parte de esa rueda de molino empírico-causal, y esto es

falsear lo que yo sé que es la verdad, prostituirme a mí mismo, venderme: para Fichte y para sus seguidores, este era el último de los pecados.

De aquí no hay gran distancia a las palabras de los sombríos héroes de Byron, parias satánicos, orgullosos, indomables, siniestros; Manfredo, Beppo, Conrado, Lara, Caín, que desafían la sociedad y sufren y destruyen. De acuerdo con las normas del mundo, pueden considerarse criminales, enemigos de la humanidad, almas condenadas: pero son libres, no han doblado la rodilla en el Templo de Rimón; han conservado su integridad a un enorme costo de agonía y de odio. El byronismo que recorrió Europa, como el culto a *Werther* de Goethe medio siglo antes, fue una forma de protesta contra la sofocación real o imaginaria en un ambiente bajo, venal e hipócrita, entregado a la codicia, la corrupción y la estupidez. La autenticidad lo es todo: «El gran objeto de la vida —dijo una vez Byron— es la Sensación, sentir que existimos, aun en el dolor»^[18]. Sus héroes son como la dramatización que Fichte hacía de sí mismo, pensadores solitarios: «Había en él un desdén vital a todo [...] Se mantenía como un extranjero en este mundo vivo»^[19]. El ataque a todo lo que encierra y obstaculiza, que nos convence de que formamos parte de alguna gran maquinaria de la que es imposible escapar, puesto que es simple ilusión creer que podemos abandonar la cárcel... tal es la nota común de la revuelta romántica. Cuando Blake dice «Un petirrojo en una jaula/encoleriza a todo el cielo»^[20], la jaula es el sistema newtoniano. Locke y Newton son demonios; el «razonamiento» es el «asesino secreto»^[21]; «el arte es el árbol de la vida... la ciencia es el árbol de la muerte»^[22]. «El árbol del conocimiento nos ha robado el fruto de la vida», había dicho Hamann, una generación antes^[23], A esto le hace eco, literalmente, Byron. La libertad incluye quebrantar las reglas, tal vez, incluso, cometer crímenes.

Diderot ya había hecho sonar esta nota (y tal vez Milton en su concepción de Satanás, y Shakespeare en Troilo). Diderot concibió al hombre como el teatro de una incesante guerra civil entre un ser interior, el hombre natural, luchando por librarse del hombre exterior, producto de la civilización y de la convención. Estableció analogías entre el criminal y el genio, seres solitarios y salvajes que violan las reglas y desafían las convenciones y corren temibles riesgos, a diferencia de los *hommes d'esprit*

que disipan su ingenio con elegancia, pero que son mansos y carecen del fuego sagrado. Medio siglo antes de Byron, Lenz, la voz más auténtica del *Sturm und Drang*, escribió: «La acción... la acción es el alma del mundo, no el placer [...] Sin acción, todo sentimiento y conocimiento no es nada sino una muerte aplazada». Y, asimismo, «Dios meditó sobre el vacío, y surgió un mundo»; «¡Dejad un espacio! ¡Destruid! ¡Algo brotará! ¡Oh, sensación divina!»^[24]. Lo que importa es la intensidad del impulso creador, la profundidad de la naturaleza de la que brota, la sinceridad de la propia creencia, la disposición a vivir y morir por un principio, que cuenta más que la validez de la convicción o del principio mismo.

Voltaire y Carlyle escribieron acerca de Mahoma. La obra de Voltaire es, sencillamente, un ataque al oscurantismo, la intolerancia, el fanatismo religioso; cuando habla de Mahoma como de un bárbaro ciego y destructor, está señalando, como todos lo comprendieron, a la Iglesia romana, que para él era el más grande obstáculo a la justicia, la felicidad, la libertad y la razón: metas universales que satisfacen las exigencias más profundas de todos los hombres en todos los tiempos. Y cuando, un siglo después, Carlyle trata el mismo tema, solo se preocupa por el carácter de Mahoma, por el temple del que está hecho, y no por sus doctrinas ni sus consecuencias: le llama «llameante masa de vida que brotó del gran seno de la naturaleza misma», poseedor de una «profunda, grande y auténtica sinceridad»^[25]. «¡Corazón! ¡Calor! ¡Sangre! ¡Humanidad! ¡Vida!»^[26]. Estas son palabras de Herder. El ataque a Voltaire y la hueca charla de «segunda categoría» de Francia fue lanzado por los alemanes en el último tercio del siglo XVIII. Medio siglo después, la meta de la felicidad racional, especialmente en su versión benthamita, es rechazada despectivamente por la nueva generación romántica en la Europa continental, para quien el placer no es más que «agua tibia en la lengua»; la frase es de Hölderlin^[27], pero también habría podido ser de Musset o de Lermontov. Goethe, Wordsworth, Coleridge y hasta Schiller hicieron la paz con el orden establecido. Así, a su debido tiempo, lo hicieron Schelling y Tieck, Friedrich Schlegel y Arnim y muchos otros radicales. Pero en sus años anteriores, estos hombres celebraron el poder de la voluntad de ser libre, de

la autoexpresión creadora, con consecuencias trascendentales para la historia y el modo de ver de los años que siguieron.

Una forma de estas ideas fue la nueva imagen del artista elevado por encima de otros hombres no solo por su genio sino también por su heroica disposición de vivir y morir por la sagrada visión que llevaba dentro. Fue este mismo ideal el que animó y transformó el concepto de naciones o clases o minorías en sus luchas por la libertad a cualquier costo. Adoptó una forma más siniestra en el culto del líder, el creador de un nuevo orden social como obra de arte, que moldea a los hombres así como el compositor moldea sonidos y el pintor colores: hombres demasiado débiles para elevarse por la propia fuerza de su voluntad. Un ser excepcional, el héroe y el genio a quien Carlyle y Fichte rindieron homenaje, puede elevar a otros a un nivel superior al que habrían podido alcanzar por sus propios esfuerzos, aun si esto puede lograrse solo al costo del tormento o la muerte de verdaderas multitudes.

Durante más de dos milenios, en Europa prevaleció la idea de que existía una estructura inalterable de la realidad, y los grandes hombres eran quienes la comprendían correctamente, fuese en su teoría o en su práctica: los sabios que conocían la verdad, o los hombres de acción, gobernantes y conquistadores que sabían cómo alcanzar sus metas. En cierto sentido, la norma de la grandeza era el éxito basado en encontrar la respuesta debida. Pero en la época de la que estoy hablando el héroe ya no es el descubridor, ni el ganador de la carrera, sino el creador, aun —o acaso, tanto más— si es destruido por la llama que lleva dentro: una imagen secularizada del santo y del mártir, de la vida de sacrificio. Pues en la vida del espíritu no había ni principios ni valores objetivos: eran creados por una resolución de la voluntad que formaba el mundo de un hombre o de un pueblo así como sus normas; la acción determinaba el pensamiento y no a la inversa. Saber es imponer un sistema, no registrar pasivamente, dijo Fichte, y las leyes no proceden de los hechos, sino de nuestro propio ego. Catalogamos la realidad como lo dicta la voluntad; si los hechos empíricos resultan recalcitrantes, habremos de ponerlos en su lugar, en la mecánica rueda de molino de las causas y los efectos, que no tienen ninguna aplicación a la

vida del espíritu (a la moral, la religión, el arte, la filosofía, el ámbito de los fines, no de los medios).

Para estos pensadores, la vida ordinaria, la noción común de realidad y en particular las construcciones artificiales de las ciencias naturales y las técnicas prácticas —económicas, políticas, sociológicas— no menos que la del sentido común, son una fabricación utilitaria, sin base alguna, lo que después George Sorel llamaría *la petite science*^[28], algo inventado para su propia conveniencia por tecnólogos y por hombres ordinarios, no por la realidad misma. Según Friedrich Schlegel y Novalis, según Wackenroder y Tieck y Chamisso, y ante todo según E. T. A. Hoffmann, las exactas regularidades de la vida cotidiana no son sino un telón que oculta el aterrador espectáculo de la realidad auténtica, que no tiene estructura sino que es un desatado torbellino, un perpetuo *tourbillon* del espíritu creador, que ningún sistema puede captar: la vida y el movimiento no pueden ser representados por conceptos inmóviles e inertes, así como lo infinito y lo ilimitado no pueden ser representados por lo finito y lo estancado. Una obra de arte terminada, un tratado sistemático son intentos de congelar la corriente continua de la vida; solo fragmentos, insinuaciones, efímeros atisbos pueden empezar a transmitir el movimiento perpetuo de la realidad. El profeta del *Sturm und Drang*, Hamman, había dicho que el hombre práctico era un sonámbulo, seguro y triunfante porque estaba ciego; si pudiera ver, enloquecería, pues la naturaleza es como una danza desatada, y los irregulares de la vida —proscritos, mendigos vagabundos, el visionario, el enfermo, el anormal— están más cerca de ella que los filósofos, funcionarios y científicos franceses, hombres sensatos, pilares de la burocracia ilustrada: «El árbol del conocimiento nos ha robado el fruto de la vida»^[29]. Las primeras obras de teatro y novelas románticas alemanas fueron inspiradas por un intento de exponer el concepto de una estructura estable e inteligible de la realidad, que apacibles observadores pudieran describir, clasificar, disecar, predecir, mostrándolo como un engaño y una ilusión, un simple telón de apariencias destinado a proteger a quienes no eran lo bastante sensibles o valerosos para enfrentar la verdad del aterrador caos que yace tras el falso orden de la existencia burguesa. La ironía del cosmos juega con todos nosotros, escribió Tieck: lo visible nos rodea como

unos tapetes con deslumbrantes colores y formas. Más allá de la tapicería se halla una región poblada por sueños y delirios; nadie se atreve a levantar el telón y mirar más allá.

Tieck es el originador de la novela y del teatro del absurdo. En *Wilhelm Lovell* todo se convierte en su opuesto: lo personal resulta lo impersonal. Se descubre que los vivos son los muertos; lo orgánico es lo mecánico; lo real es lo artificial; los hombres buscan la libertad y caen en la más negra esclavitud. En las obras de Tieck se hace un intento deliberado por confundir lo imaginario y la realidad: los personajes de la obra (o de una obra dentro de la obra) critican la obra, se quejan de la trama y de la utilería del teatro; los miembros del público protestan y exigen que se conserve la ilusión en la que se basa todo drama; a su vez, reciben violenta respuesta de los personajes de la obra desde el escenario, para desconcierto del verdadero público; a veces, claves musicales y *tempos* dinámicos entablan un mutuo diálogo. En *El príncipe Zerbino*, cuando el príncipe pierde la esperanza de llegar al final de su viaje ordena que la obra sea representada a la inversa: los hechos deberán repetirse en orden inverso, para que no ocurran: la voluntad es libre de ordenar lo que le plazca. En una de las obras de Arnim, un anciano noble se queja de que sus piernas están haciéndose cada vez más largas: este es el resultado del hastío; el estado interno del anciano queda externalizado; a mayor abundamiento, su propio hastío es un símbolo de la agonía de la antigua Alemania. Como lo ha observado un sagaz crítico ruso contemporáneo suyo, este es un expresionismo ya maduro mucho antes de su triunfo, un siglo después, en el periodo de Weimar.

El ataque al mundo de las apariencias adopta, a veces, formas surrealistas: en una de las novelas de Arnim, el héroe descubre que ha penetrado en los sueños de una bella dama, es invitado por ella a sentarse en una de sus sillas, desea escapar de un sueño que no es suyo, ve que la silla sigue vacía, y siente entonces un gran alivio. Hoffman llevó a sus límites extremos esta guerra al mundo objetivo, al concepto mismo de objetividad: ancianas que se convierten en llamadores de puerta, o consejeros de Estado que se meten en copas de brandi, se disipan en humos de alcohol, flotan sobre la tierra y luego se recoagulan y vuelven a sus sillones y sus batas: esos no son inocentes vuelos de fantasía, sino que brotan de una

imaginación enfermiza en que la voluntad está desenfrenada y el mundo real resulta una simple fantasmagoría. Después de esto, el camino está despejado para el mundo de Schopenhauer, impulsado aquí y allá por una voluntad ciega, cósmica, sin rumbo; para el hombre del subsuelo de Dostoievski y para las lúcidas pesadillas de Kafka, para la evolución nietzscheana de los *Kraftmenschen* condenados en los diálogos de Platón — Trasímaco o Calicles— que no ven ninguna razón por la cual no deben barrer las telarañas de las leyes y las convenciones si obstruyen su voluntad de poder, para el «*enivrez-vous sans cesse!*» de Baudelaire; «*Enivrez-vous sans cesse!*»^[30] dejemos que la voluntad se embriague de drogas o de dolor, de sueños o de pesar, de lo que sea, pero que rompa sus cadenas.

Ni Hoffmann ni Tieck se proponen, como no se propusieron Pascal o Kierkegaard o Nerval, negar las verdades de la ciencia, o siquiera las del sentido común, a su propio nivel: es decir, como categorías requeridas para propósitos limitados, médicos o tecnológicos o comerciales. Este no era el mundo que importaba; concebían la realidad auténtica como algo distinto de la improcedente superficie de las cosas. El mundo sin fronteras ni barreras, dentro o fuera, formado y expresado por el arte, por la religión, por la visión metafísica, por todo lo que interviene en las relaciones personales: este era el mundo en que la voluntad suprema, en que los valores absolutos chocaban en un conflicto irreconciliable, el «mundo nocturno» del alma, fuente de toda experiencia imaginativa, de toda poesía, de toda comprensión, de todo aquello por lo que realmente viven los hombres. Es cuando racionalistas de inclinaciones científicas afirmaban ser capaces de explicar y de controlar este nivel de experiencia en términos de sus conceptos y categorías, y declaraban que el conflicto y la tragedia brotaban exclusivamente de la ignorancia de los hechos, de lo inadecuado de los métodos, de la incompetencia o mala voluntad de los soberanos y de la condición embrutecida de sus súbditos, de modo que en principio, al menos, todo podía enderezarse, se podía establecer una sociedad armoniosa y racionalmente organizada, y se haría que los aspectos negros de la vida retrocedieran como una vieja pesadilla, insustancial y apenas recordada... es entonces cuando los poetas y los místicos y todos los que son sensibles a los aspectos individuales, inorganizables e intraducibles de la experiencia

humana tienden a rebelarse. Tales hombres reaccionaron contra lo que les parecía ser el enloquecedor dogmatismo y el plano *bon sens* de los *raisonneurs* de la Ilustración y sus sucesores modernos. Y tampoco, pese a los brillantes y heroicos esfuerzos de Engels y de Marx por integrar las tensiones, paradojas y conflictos de la vida y el pensamiento humanos en nuevas síntesis de sucesivas crisis y revoluciones —la dialéctica de la historia o la astucia de la razón (o del proceso de producción), que condujera al triunfo último de la razón y a la realización de las potencialidades humanas—, se disiparon las terribles dudas introducidas por estos indignados críticos.

No estoy afirmando que estas dudas en realidad hayan prevalecido, al menos en el ámbito de la ideología. Aun si la confianza en la feliz inocencia de nuestros primeros antepasados (*Saturnia regna*) en gran parte se ha desvanecido, la fe en la posibilidad de una edad de oro venidera se ha mantenido intacta y de hecho se ha propagado mucho más allá del mundo occidental. Tanto liberales como socialistas, y muchos que ponen su confianza en los métodos racionales y científicos planeados para efectuar una transformación social fundamental, sea por métodos violentos o graduales, han conservado esta confianza optimista con intensidad creciente en los últimos cien años. La convicción de que una vez eliminados los últimos obstáculos —ignorancia e irracionalidad, enajenación y explotación y sus raíces individuales y sociales—, al fin comenzará la verdadera historia humana, es decir, la cooperación armoniosa universal, es una forma secular de lo que se trata, evidentemente, de una necesidad permanente de la humanidad. Pero si se da el caso de que no todos los últimos fines humanos sean necesariamente compatibles, entonces no podremos libramos de la obligación de hacer elecciones no determinadas por un principio predominante; algunas de ellas dolorosas, tanto para el agente como para los demás. De aquí se seguiría que la creación de una estructura social que al menos evitara las alternativas moralmente intolerables y que a lo sumo promoviera la solidaridad activa en la búsqueda de objetivos comunes, puede ser lo mejor que puede esperarse que logren los seres humanos, si no han de ser reprimidas demasiadas variedades de la acción positiva, y si no han de frustrarse demasiadas metas humanas igualmente válidas.

Pero un curso que exigiera tanta habilidad e inteligencia práctica —la esperanza de lo que no sería más que un mundo mejor, dependiente de la conservación de lo que tiene que ser un equilibrio inestable, necesitado de constante atención y reparación— evidentemente no resulta muy inspirador para la mayoría de los hombres, que buscan una panacea audaz, universal y definitiva. Bien puede ser que los hombres no puedan enfrentarse a demasiada realidad o a un futuro abierto sin la garantía de un final feliz: la providencia, el espíritu de autorrealización, la mano invisible, la astucia de la razón o de la historia, o de una clase social productiva y creadora. Esto parece confirmado por las doctrinas sociales y políticas que han demostrado ser las de mayor influencia en tiempos recientes. Sin embargo, el ataque romántico a los constructores de sistema —los autores de los grandes libretos históricos— no ha sido totalmente ineficaz. Sea lo que sea que hayan enseñado los grandes teóricos políticos, la literatura imaginativa del siglo XIX y también la del nuestro, que expresa la visión moral, consciente e inconsciente, de la época (pese a los momentos apocalípticos de Dostoievski o de Walt Whitman) ha permanecido singularmente inafectada por los sueños utópicos. No hay una visión de perfección final en Tolstoi, o en Turguénev, en Balzac o Flaubert o Baudelaire o Carducci. Manzoni es, acaso, el último escritor importante que aún vive entre el resplandor de una optimista escatología liberal-cristiana. La escuela romántica alemana y aquellos a quienes influyó, directa e indirectamente —Schopenhauer, Nietzsche, Wagner, Ibsen, Joyce, Kafka, Beckett, los existencialistas—, cualesquiera fantasías propias que haya generado, no se aferra al mito de un mundo ideal. Y tampoco, desde su punto de vista totalmente distinto, lo hace Freud. No es de sorprender que todos ellos hayan sido debidamente tildados de reaccionarios decadentes por los críticos marxistas. Algunos incluso, y no los menos talentosos o sagaces, han sido así descritos con injusticia. Otros fueron y son el punto opuesto: humanos, generosos, partidarios de la vida, decididos a abrir nuevas puertas.

No estamos comprometidos con aplaudir o siquiera con condonar las extravagancias del irracionalismo romántico si reconocemos que, al revelar que los fines de los hombres son muchos, a menudo impredecibles y algunos de ellos incompatibles entre sí, los románticos han asestado un

golpe final a la proposición de que, pese a las apariencias en contrario, una solución definitiva del crucigrama es posible al menos en principio, que el poder al servicio de la razón puede alcanzarla, que una organización racional puede lograr la perfecta unión de valores y contravalores tales como libertad individual e igualdad social, autoexpresión espontánea y eficiencia organizada socialmente dirigida, conocimiento perfecto y felicidad perfecta, los derechos de la vida personal y los derechos de partidos, clases, naciones y el interés público. Si algunos fines reconocidos como plenamente humanos son la mismo tiempo última y mutuamente incompatibles, entonces se mostrará que es incoherente en principio la idea de una edad de oro, de una sociedad perfecta formada por una síntesis de todas las soluciones adecuadas a todos los problemas centrales de la humanidad. Este fue el servicio prestado por el romanticismo, y en particular por la doctrina que forma su meollo, a saber, que la moral está moldeada por la voluntad y que todos los fines son creados, no descubiertos. Cuando este movimiento es justamente condenado por la monstruosa falacia de que la vida es lo que puede ser una obra de arte, que el modelo estético se aplica a la política, que el dirigente político, en suprema expresión, es un artista sublime que moldea a los hombres de acuerdo con su propio designio creador —falacia que ha conducido a un peligroso sinsentido en la teoría y a una bárbara brutalidad en la práctica— al menos puede dársele este crédito: que ha conmovido permanentemente la fe en una verdad universal y objetiva en cuestiones de conducta, en la posibilidad de una sociedad perfecta y armoniosa, absolutamente libre de conflictos o injusticia u opresión, meta por la cual ningún sacrificio podría ser excesivo si los hombres habrán de crear algún día ese reino proclamado por Condorcet, de verdad, felicidad y virtud, unido «por una cadena indisoluble»; un ideal por el cual en nuestro tiempo tal vez más seres humanos se han sacrificado y han sacrificado a otros, que por ninguna otra causa en la historia de la humanidad.

Trad. de María Antonia Neira

NACIONALISMO: PASADO OLVIDADO Y PODER PRESENTE

I

La historia de las ideas es un campo rico, pero por su misma naturaleza impreciso, tratado con natural suspicacia por peritos en disciplinas más exactas; pero tiene sus sorpresas y recompensas. Entre ellas está el descubrimiento de que los valores más familiares de nuestra propia cultura son más recientes de lo que en un principio pudiera haberse supuesto. La integridad y la sinceridad no estuvieron entre los atributos que fueron admirados —ciertamente, apenas fueron mencionados— en los mundos antiguo o medieval, que apreciaron la verdad objetiva, si las cosas iban bien, pese a cómo se alcanzara. La opinión de que la variedad es deseable, mientras que la uniformidad es monótona, fastidiosa, árida, un grillete para el libre alcance del espíritu humano, «cimeria, cadavérica»^[1], como Goethe describe el Sistema de la Naturaleza de Holbach, está en agudo contraste con la opinión tradicional de que la verdad es una y el error múltiple, opinión escasamente desafiada antes —cuando más temprano— del final del siglo xvii. La noción de tolerancia, no como un expediente utilitario para evitar la lucha destructiva, sino como un valor intrínseco; los conceptos de libertad y derechos humanos como se discuten actualmente; la definición de genio como el desafío de las reglas por la voluntad libérrima, el desprecio de las restricciones de la razón en cualquier nivel —todos estos son elementos en una gran mutación del pensamiento y el sentimiento

occidentales que se realizó en el siglo XVIII, y cuyas consecuencias aparecen en varias contrarrevoluciones, todas demasiado evidentes, en cada esfera de la vida actual—. Esto es un tema vasto que no trataré directamente: deseo llamar la atención, cuando mucho, a solo un rincón de esto.

II

El siglo XIX, como todos sabemos, fue testigo de un inmenso crecimiento de los estudios históricos. Hay muchas explicaciones para ello: la transformación revolucionaria, tanto de la vida como del pensamiento, provocada por el rápido y triunfante desarrollo de las ciencias naturales, en particular por la invención tecnológica y la consecuente elevación de la industria en gran escala; la creación de nuevos estados y clases y gobernantes en busca de genealogías; la desintegración de las antiguas instituciones religiosas y sociales como resultado del secularismo renacentista y de la Reforma, todo esto atrajo la atención sobre los fenómenos de la novedad y el cambio históricos. El estímulo dado a los estudios históricos, y de hecho a todos los estudios genéticos, fue incalculable. Hubo un nuevo sentido de avance continuo, o por lo menos de movimiento y cambio en la vida de la sociedad humana. Por lo tanto no es sorprendente que los grandes pensadores de este periodo se interesaran por descubrir las leyes que gobiernan el cambio social. Parece razonable suponer que los nuevos métodos de las ciencias naturales que resultaron capaces de explicar la naturaleza y las leyes del mundo externo podrían desempeñar este servicio también para el mundo humano. Si tales leyes pudieran ser descubiertas, deberían comprender el futuro, así como el pasado. La predicción del futuro humano debería ser rescatada de manos de los profetas místicos y los intérpretes de los libros apocalípticos de la Biblia, de los astrólogos y los chapuceros de lo oculto, para convertirse en una provincia organizada del conocimiento científico.

Esta esperanza acicateó a los nuevos filósofos de la historia y dio ser a todo un nuevo campo de estudios sociales. Los nuevos profetas tendieron a reclamar validez científica para sus declaraciones acerca del pasado y el futuro. Aunque mucho de lo que algunos de ellos escribieron era fruto de imaginaciones exuberantes, desenfrenadas y a veces egomaniacas, o por lo menos muy especulativas, el registro general es bastante más respetable de lo que suele suponerse. Condorcet pudo haber sido demasiado optimista al profetizar el desarrollo de una ciencia natural del hombre comprensiva y sistemática, que conduciría al fin del crimen, la locura y la miseria en los asuntos humanos, producidos por la indolencia, la ignorancia y la irracionalidad. En la oscuridad de su prisión, en 1794, trazó el brillante panorama de un mundo nuevo, virtuoso y feliz, organizado mediante la aplicación del método científico a la organización social, por hombres liberados intelectual y moralmente, lo que conduciría a una armoniosa sociedad de naciones, al progreso ininterrumpido en las artes y en las ciencias y a la paz perpetua. Esto, sin duda, era demasiado optimista; sin embargo la infructuosidad de aplicar la técnica matemática, y en particular la estadística, a los problemas sociales, fue una profecía original e importante a la vez.

Saint-Simon fue un hombre de genio que como todo el mundo sabe predijo el triunfo inevitable de un orden tecnocrático. Habló de la inminente unión de la ciencia, las finanzas y la organización industrial, y el remplazo, en este nuevo mundo de productores ayudados por científicos, de la indoctrinación clerical por una nueva raza de propagandistas —artistas, poetas, sacerdotes de una nueva religión secular— que movilizaría las emociones de los hombres, sin las cuales el nuevo mundo industrial no podría desempeñar su función. Su discípulo, Augusto Comte, pidió y predijo la creación de una iglesia autoritaria para educar y controlar a la sociedad racional, aunque no democrática o liberal, y a sus ciudadanos científicamente adiestrados. No insistiré sobre la validez de esta profecía: la combinación de habilidades tecnológicas y la autoridad absoluta de un sacerdocio secular ha sido llevada a cabo con muy buen éxito en nuestros días. Y si aquellos que creyeron que el prejuicio y la ignorancia, la superstición y su corporización en leyes irracionales y represivas,

económicas, políticas, raciales y sexuales, serían barridos por la nueva ilustración, no han visto realizadas sus esperanzas, esto no disminuye el grado de percepción de las nuevas sendas que se han abierto en el desarrollo del Occidente europeo. Esta fue la misma visión de un nuevo orden racional del que fueron heraldos Bentham y Macaulay, que preocupó a Mill y a Tocqueville y que repelió profundamente tanto a Carlyle como Disraeli, tanto a Ruskin como a Thoreau y, antes que ellos, a algunos de los primeros románticos alemanes de principios del siglo XIX. Fourier, a su vez, junto con muchas tonterías, atronó contra los males del comercio y la industria, comprometidos en una competencia económica irrefrenable, tendiente a la perversa destrucción o adulteración de los frutos de la labor humana por aquellos que desean aumentar sus propias ganancias; protestó porque el crecimiento del control centralizado sobre vastos grupos humanos conduce a la servidumbre y a la alienación y defendió el fin de la represión y la necesidad de la canalización racional de las pasiones mediante la cuidadosa guía vocacional que permitiría desarrollarse en una dirección libre y creadora a todos los deseos, capacidades, inclinaciones humanas. Fourier era muy proclive a fantasías grotescas, pero estas ideas no eran absurdas y mucho de lo que predijo es ahora sabiduría convencional.

Todos han reconocido la fatal exactitud de la incómoda anticipación de Tocqueville a propósito de la conformidad y la monotonía del igualitarismo democrático, pese a lo que se pueda pensar de las panaceas mediante las cuales buscó modificar sus efectos. No conozco a nadie capaz de negar que Karl Marx, cualesquiera que hayan sido sus errores, desplegó poderes únicos de prognosis al identificar algunos de los factores centrales de su tiempo que no resultaban obvios para sus contemporáneos: la concentración y centralización de los medios de producción en manos privadas, la inexorable marcha de la industrialización, la elevación y el vasto desarrollo de los grandes negocios, entonces en embrión, y el inevitable agravamiento de los conflictos políticos y sociales que esto envolvía. Ni fracasó al descubrir los disfraces políticos y morales, filosóficos y religiosos, liberales y científicos bajo los cuales se ocultaban algunas de las más brutales manifestaciones de estos conflictos y sus consecuencias sociales e intelectuales.

Estos fueron profetas mayores, y hubo otros. El brillante y porfiado Bakunin predijo más exactamente que su gran rival Marx las situaciones en que se llevarían a cabo los grandes levantamientos de los desposeídos, y previó que esto se podría dar no en las sociedades más industrializadas, en una creciente curva de progreso económico, sino en países en que la mayoría de la población estuviera cerca del nivel de subsistencia y tuviera menos que perder en un levantamiento: campesinos primitivos en condiciones de pobreza desesperada en economías rurales atrasadas en las que el capitalismo era muy débil, como España y Rusia. No habría tenido dificultades para explicarse las causas de los grandes levantamientos sociales en Asia y África en nuestros días. Y así podría continuar; el poeta Heine, dirigiéndose a los franceses en los primeros años del reinado de Luis Felipe, vio que un buen día sus vecinos alemanes, acicateados por una combinación de recuerdos históricos y resentimientos con tintes de fanatismo metafísico y moral, caerían sobre ellos y devastarían los grandes monumentos de la cultura occidental: «Como los primeros cristianos, a quienes ni la tortura ni el placer físico podían quebrantar, sin verse frenados ni por el temor ni por la codicia»^[2], estos bárbaros ideológicamente ebrios convertirían a Europa en un desierto. Lassalle predicó, y tal vez previó, el socialismo de Estado, las democracias populares de nuestros días, ya se las llame comunismo de Estado o capitalismo de Estado, un híbrido que Marx condenó abiertamente en sus notas sobre el programa de Gotha.

Más o menos una década más tarde Jakob Burckhardt anticipó los complejos industriales-militares que inevitablemente controlarían a los decadentes países de Occidente; Max Weber no tenía dudas sobre el creciente poder de la burocracia; Durkheim previno acerca de la posibilidad de la anomia; de allí siguieron todas las pesadillas de Zamyatin, Aldous Huxley, Orwell, mitad sátiras, mitad profecías de nuestro tiempo. Algunas no pasaron de simples profecías, otras, notablemente las de los bárbaros, de los marxistas y de Heine, que dominaron la imaginación de los irracionalistas racistas y neopaganos, quedaron tal vez autosatisfechas hasta cierto punto. El siglo XIX generó otras muchas utopías y prognosis, liberales, socialistas, tecnocráticas y aquellas llenas de nostalgia medieval,

anhelantes de una *Gemeinschaft* en gran medida imaginaria hacia lo pasado, hacia un sistema en su mayor parte justamente olvidado.

En todo este enorme arreglo de una masa elaborada, estadísticamente apoyada, de futurología y fantasía, hay una laguna peculiar. Hubo un movimiento que dominó gran parte del siglo XIX en Europa y fue tan generalizado, tan familiar, que no puede uno concebir un mundo en el cual no desempeñe un papel; tuvo sus partidarios y sus enemigos, sus alas democráticas, aristocráticas y monarquistas, inspiró a hombres de acción y a artistas, élites intelectuales y masas; pero, en forma muy extraña, ningún pensador significativo que yo conozca le predijo un futuro en el que pudiera desempeñar un papel aún más determinante. Sin embargo, tal vez no sería exagerado decir que es uno de los más poderosos —y en algunas regiones el más poderoso— de los movimientos que obran actualmente en el mundo; y que algunos de los que no supieron prever este desarrollo han pagado por ello con su libertad y hasta con su vida. Este movimiento es el nacionalismo. Ningún pensador influyente, hasta donde mi conocimiento alcanza, previó su futuro, por lo menos no claramente. La única excepción que conozco es el subestimado Moses Hess quien en 1862, en su libro *Roma y Jerusalén*, afirmó que los judíos tenían la misión histórica de unir el comunismo y la nacionalidad. Pero esto fue más una exhortación que una profecía, y el libro permaneció virtualmente sin leerse salvo por los sionistas de días posteriores.

No hay necesidad de hacer hincapié en el hecho obvio de que la gran mayoría de los estados soberanos representados hoy en la Asamblea de las Naciones Unidas están movidos en buena medida por fuertes pasiones nacionalistas, aún más que sus predecesores de la Liga de las Naciones. Sin embargo, sospecho que esto hubiera sorprendido a la mayoría de los profetas del siglo XIX, sin importar su inteligencia e intuición política, porque la mayor parte de los observadores políticos y sociales de entonces, fuesen o no nacionalistas, tendían en general a anticipar la declinación de este sentimiento. El nacionalismo se veía en Europa, en términos generales, como una fase pasajera. El deseo de la mayoría de los hombres de ser ciudadanos de un Estado que coincidiese con la nación a la que veían como propia era considerado como algo natural, o en todo caso provocado por un

desarrollo histórico-político del cual el crecimiento de la conciencia nacional era a la vez causa y efecto, cuando menos en Occidente. El nacionalismo, como sentimiento e ideología, no era (en mi opinión, correctamente) equiparado con la conciencia nacional.

La necesidad de pertenecer a un grupo fácilmente identificable había sido vista, cuando menos desde Aristóteles, como un requerimiento natural por parte de los seres humanos: familias, clanes, tribus, estamentos, órdenes sociales, clases, organizaciones religiosas, partidos políticos, y finalmente naciones y estados, eran las formas históricas para la satisfacción de esta básica necesidad humana. Ninguna de ellas era tal vez tan esencial para la existencia humana como la necesidad de alimento o techo, seguridad o procreación, pero alguna de esas formas era indispensable, y se proponían varias teorías para explicar la progresión histórica de las mismas, desde Platón y Polibio hasta Maquiavelo, Bossuet, Vico, Turgot, Herder, Saint-Simon, Hegel, Comte, Marx y sus modernos sucesores. Se sostenía que la ascendencia común, el lenguaje común, las tradiciones y recuerdos, la ocupación continua del mismo territorio durante un largo tiempo, constituían una sociedad. Esta clase de homogeneidad señalaba las diferencias entre un grupo y sus vecinos, la existencia de solidaridad tribal, cultural o nacional, y con ello un sentido de diferencia, frecuentemente acompañado de una aversión o desprecio franco por grupos con diferentes costumbres y orígenes diferentes, reales o míticos; y esto no solo era aceptado sino que servía tanto para explicar como para justificar el Estado nacional. Los pueblos francés, español, portugués y escandinavo lograron esto mucho antes del siglo XIX; los pueblos alemán, italiano, polaco, balcánico y báltico, no. Los suizos habían logrado una solución propia única. La coincidencia del territorio del Estado y la nación había sido considerada, en general, deseable, salvo por quienes apoyaban los imperios dinásticos, multinacionales, de Rusia, Austria, Turquía, o por los imperialistas, los socialistas internacionalistas, los anarquistas y tal vez algunos católicos ultramontanos. La mayoría de los pensadores políticos, lo aprobaran o no, aceptaron esto como una fase inevitable de organización social. Algunos esperaban o temían que esto pudiera ser seguido por otras formas de estructura política; otros parecían verlo como «natural» y

permanente. El nacionalismo —la elevación de los intereses de la unidad y autodeterminación de la nación al nivel del valor supremo ante el cual todas las otras consideraciones deberían, si fuera necesario, ceder siempre, una ideología a la que los pensadores alemanes e italianos parecían particularmente inclinados— era visto por los observadores de tipo más liberal como una fase pasajera debida a la exacerbación de la conciencia nacional, rebajada y reprimida por gobernantes despóticos ayudados por iglesias subordinadas.

A mediados del siglo XIX las aspiraciones de unidad política y autogobierno de alemanes e italianos parecían encaminadas a realizarse. Pronto esta tendencia dominante liberaría también a los pueblos oprimidos de los imperios multinacionales. Después de eso el nacionalismo, que era una inflamación patológica de una conciencia nacional herida, se abatiría: era causado por la opresión y se desvanecería con ella. Esto parecía tomar más tiempo de lo que los optimistas vaticinaban, pero por 1919 el principio básico del derecho al autogobierno nacional parecía ser aceptado universalmente. El Tratado de Versalles, al reconocer el derecho a la independencia nacional, y pese a sus otros fracasos, por lo menos resolvería la llamada cuestión nacional. Desde luego, existía el problema de los derechos de diversas minorías nacionales en los nuevos estados nacionales, pero la nueva Liga de las Naciones podría garantizarlos; sin duda, si había algo que se pudiera esperar que estos estados comprendieran, aunque solo fuera por su propia experiencia histórica, era la necesidad de satisfacer el ansia de autonomía por parte de los grupos étnicos o culturales dentro de sus fronteras. Otros problemas podrían aún preocupar a la humanidad: la explotación colonial, la iniquidad social y política, la ignorancia, la pobreza, la injusticia, la corrupción, los privilegios; pero los más ilustrados liberales y, de hecho, los socialistas, asumían que el nacionalismo declinaría, dado que las más profundas heridas infligidas a las naciones estaban en vías de sanar.

Los marxistas y otros socialistas radicales fueron más allá. Para ellos el sentimiento nacional era una forma de falsa conciencia, una ideología generada, conscientemente o no, por la dominación económica de una clase particular, la burguesía, en alianza con lo que quedaba de la antigua

aristocracia, usada como arma en la retención y promoción del control de clase de la sociedad que, a su vez, descansaba en la explotación de la fuerza de trabajo del proletariado. A su debido tiempo los trabajadores, cuyo proceso de producción inevitablemente se organizaría en una fuerza disciplinada de creciente tamaño, conciencia política y poder, derribarían a sus opresores capitalistas, que estarían debilitados por la criminal competencia entre ellos mismos, que socavaría su capacidad para la resistencia organizada. Los expropiadores serían expropiados, las campanas doblarían por el capitalismo y, con él, por toda la ideología de la cual el sentimiento nacional, la religión y la democracia parlamentaria son otros tantos aspectos particulares. Las diferencias nacionales podrían perdurar, pero sería como características locales y étnicas, sin importancia en comparación con la solidaridad de los trabajadores del mundo, productores asociados que cooperarían libremente para el dominio de las fuerzas de la naturaleza en beneficio de toda la humanidad.

Lo que tenían en común estas opiniones era la creencia de que el nacionalismo era el producto efímero de la frustración del anhelo humano de autodeterminación, una etapa del progreso humano debida a la acción de fuerzas impersonales y de las ideologías generadas por ellas. Sobre la naturaleza de estas fuerzas no están de acuerdo los teóricos, pero la mayor parte supuso que el fenómeno del nacionalismo desaparecería con sus causas, que a su vez serían destruidas por el irresistible avance del esclarecimiento, ya fuera concebido en términos morales o tecnológicos — la victoria de la razón o del progreso material, o de ambos—, identificado con cambios en las fuerzas y relaciones de producción, o con la lucha por la igualdad social, la democracia económica y política y la justa distribución de los frutos de la tierra; con la destrucción de las barreras nacionales por el comercio mundial o por el triunfo de la ciencia o la moralidad fundada sobre principios racionales, y así se daría la total realización de las potencialidades humanas que, más pronto o más tarde, serían universalmente logradas.

Ante todo esto las pretensiones e ideales de meros grupos nacionales tenderían a perder importancia, y se unirían a otras reliquias de la inmadurez humana en los museos de etnología. Por lo que toca a los

nacionalistas que existían en pueblos que habían logrado la independencia y el autogobierno, se los descartaba como irracionales y se los descalificaba junto con los nietzscheanos, los sorelianos, los neorrománticos. Era difícil ignorar el nacionalismo creciente después de haberse alcanzado en buena medida la unidad nacional; por ejemplo el chovinismo alemán después de 1871, el integralismo francés, el *sacro egoísmo* italiano o la presencia de teorías raciales y otras anticipaciones del fascismo. Nada de esto, por mucho que se lo explicara, lo advirtieron, hasta donde sé, los futurólogos de finales del siglo XIX o los primeros años del XX, como algo precursor de una nueva fase de la historia humana; y esto se aplica por igual a conservadores, liberales y marxistas. La edad de *Kriege, Krisen, Katastrophen* que, por ejemplo, predijo Karl Kautsky^[3], él la atribuyó a causas en las que el nacionalismo, si acaso aparece, figura solo como producto secundario, un elemento en la «superestructura», y en esos términos la describió. Nadie, que yo sepa, sugirió siquiera que el nacionalismo podría dominar el último tercio de nuestro propio siglo a tal grado que muy pocos movimientos o revoluciones podrían haber tenido oportunidad de éxito de no haber ido codo a codo con él, o al menos sin oponerse a él. Esta curiosa falta de visión por parte de los pensadores, por lo demás muy agudos, necesita, creo, explicación o, por lo menos, discusión más amplia que la que hasta aquí ha tenido. No soy historiador ni psicólogo social y no ofrezco una explicación de ello; meramente me gustaría presentar una sugerencia que podría arrojar alguna luz sobre este raro fenómeno.

III

Antes de eso, sin embargo, me gustaría decir algo sobre los orígenes del nacionalismo europeo como estado mental. No me refiero al sentimiento nacional como tal, que probablemente puede rastrearse hasta los sentimientos tribales de los primeros periodos de la historia registrada.

Quiero decir su elevación como doctrina consciente, a la vez producto, expresión y síntesis de estados de conciencia, que ha sido reconocida por los observadores sociales como una fuerza y un arma. En este sentido el nacionalismo no parece existir en el mundo antiguo o en las edades medias cristianas. Los romanos pueden haber despreciado a los griegos, cicerón dijo cosas infames de los judíos, y Juvenal de los orientales en general, pero esto es mera xenofobia. Hay un patriotismo apasionado en Maquiavelo o Shakespeare, y una larga tradición antes de ellos. No quiero decir por nacionalismo un mero orgullo de nuestra genealogía... todos somos hijos de Cadmo, todos venimos de Troya, descendemos de hombres que hicieron un convenio con el Señor, brotamos de una raza de conquistadores, francos o vikingos, y gobernamos sobre la progenie de esclavos galo-romanos, o celtas, por derecho de conquista.

Por nacionalismo quiero decir algo más definitivo, ideológicamente importante y peligroso: la convicción, en primer lugar, de que los hombres pertenecen a un grupo humano particular, y que la forma de vida del grupo difiere de la de otros; que el carácter de los individuos que componen el grupo está configurado por el grupo mismo, y no puede ser comprendido sin él, es definido en términos de territorio común, costumbres, leyes, memorias, creencias, lenguaje, expresión artística y religiosa, instituciones sociales, formas de vida, a lo cual algunos añaden herencia, parentesco, características raciales; y que son estos los factores que conforman a los seres humanos, sus propósitos y sus valores.

En segundo término, que el patrón de vida de una sociedad es similar al de un organismo biológico; que lo que este organismo necesita para su desarrollo adecuado, que quienes son más sensibles a su naturaleza expresan en palabras o imágenes u otras formas de comunicación humana, constituye sus metas comunes; que estas metas son supremas; que en casos de conflicto con otros valores que no se derivan de los fines específicos de un «organismo» específico —intelectual o religioso o moral, personal o universal—, estos valores supremos deben prevalecer, dado que solo así se evitará la decadencia y la ruina de la nación. Más todavía, que considerar que esos patrones de vida son orgánicos es pretender que no pueden ser formados artificialmente por individuos o grupos, por dominantes que sean

sus posiciones, a menos que ellos mismos estén permeados por estas formas de actuar y de pensar y de sentir que se desarrollan históricamente, pues son estas formas de vida mentales, emocionales y físicas de enfrentar la realidad, por encima de todas aquellas en que los seres humanos tratan entre sí, las que determinan todo lo demás y constituyen el organismo nacional —la nación—, adopte o no la forma de Estado. De lo cual se deriva que la unidad humana esencial en que la naturaleza del hombre se realiza totalmente no es lo individual o la asociación voluntaria, que puede ser disuelta, alterada o abandonada a voluntad, sino la nación; que la vida de las unidades subordinadas —la familia, la tribu, el clan, la provincia— deben estar obligadas a la creación y mantenimiento de la nación, pues su naturaleza y propósito, lo que suele llamarse su sentido, se derivan de su naturaleza y sus propósitos; y que estos no son revelados por el análisis racional sino por una sensibilidad especial, que no necesita ser absolutamente consciente de la relación única que ata a los seres humanos individuales dentro del todo orgánico, indisoluble e inanalizable que Burke identificaba con la sociedad, Rousseau con el pueblo, Hegel con el Estado, pero que para los nacionalistas es, y solo puede ser, la nación, cualquiera que sean su estructura social o su forma de gobierno.

En tercer término, esta perspectiva comprende la noción de que una de las razones de más peso —tal vez la fundamental— para sostener una creencia, perseguir una política, servir un fin, vivir una vida, es que estos fines, creencias, políticas, vidas, sean *nuestros*. Esto equivale a decir que estas reglas o doctrinas o principios deberían ser seguidos no porque conduzcan a la virtud o a la felicidad o a la justicia o a la libertad, o porque sean ordenados por Dios o la Iglesia o el príncipe o el parlamento o alguna otra autoridad universalmente reconocida, o sean buenos o correctos en sí mismos, y por lo tanto válidos por su propio derecho, universalmente, para todos los hombres en una situación dada; más bien deben ser seguidos porque estos valores son de *mi* grupo; para los nacionalistas de *mi* nación; estos pensamientos, sentimientos, este curso de acción, son buenos o correctos, y yo alcanzaré la plenitud y la felicidad identificándome con ellos, porque son demandas de la forma particular de vida social dentro de la que he nacido, a la cual estoy conectado por la miríada de hilos de que

habla Burke, que alcanzan al pasado y al futuro de mi nación, y lejos de los cuales soy, para cambiar la metáfora, una hoja, una ramita rota del árbol, único que puede darle vida; de modo que si me separo de él por las circunstancias o por mi propia voluntad, quedaré sin norte, me marchitaré, conservaré, en el mejor de los casos, recuerdos nostálgicos de lo que alguna vez fue estar verdaderamente vivo y activo, cumpliendo esa función en el patrón de la vida nacional, cuya comprensión fue lo único que le dio sentido y valor a todo lo que fui y lo que hice.

Este tipo de prosa florida y emotiva fue la que usaron Herder, Burke, Fichte, Michelet, y después de ellos varios despertadores de las almas nacionales de los adormilados pueblos de las provincias eslavas, en los imperios turco o austriaco o en las naciones oprimidas gobernadas por el zar, y luego por todo el mundo. Hay cierta distancia entre la aserción de Burke de que el individuo puede ser tonto pero la especie es sabia, y la declaración de Fichte, una docena de años más tarde, de que el individuo debe desvanecerse, debe ser absorbido, sublimado, dentro de la especie. Sin embargo la dirección general es la misma. Este tipo de lenguaje cargado de valores podría pretender a veces ser descriptivo y dirigido solo a iluminar el concepto de nacionalidad o el desarrollo histórico, pero su influencia sobre la conducta ha sido —deliberadamente, por parte de quienes la usan— tan grande como la del lenguaje del derecho natural, los derechos humanos, la guerra de clases o cualquier otra idea que ha conformado nuestro mundo.

Finalmente, por un desarrollo que no debe sorprender, el nacionalismo extremo ha llegado a la posición en la que, si la satisfacción de las necesidades del organismo al cual pertenezco resulta incompatible con la satisfacción de las metas de otros grupos, yo, o la sociedad a la que indisolublemente pertenezco, no tengo más opción que obligarlos a ceder, si es necesario por la fuerza. Si mi grupo —llamémoslo nación— ha de realizar sin trabas su propia naturaleza, esto comprende la necesidad de eliminar los obstáculos en su senda. A nada de lo que obstruya lo que yo reconozco como mi meta suprema —es decir, la de mi nación—, se le puede conceder el mismo valor que a ella. No hay ningún criterio ni forma superior en términos del cual puedan ordenarse los diversos valores de las vidas, atributos, aspiraciones, de diferentes grupos nacionales, pues tal

norma sería supranacional, no inmanente, no parte integrante de un organismo social dado, sino que derivaría su validez de una fuente externa a la vida de una sociedad particular; sería una norma universal, como conciben el derecho natural o la justicia natural quienes creen en ellos. Pero dado que, para esta visión, todos los valores y normas deben ser necesariamente aquellos intrínsecos a una sociedad específica, a un organismo nacional, y a su historia única, exclusivamente en términos de la cual el individuo o las otras asociaciones o grupos a los que pertenezca, si se entiende a sí mismo y concibe todos los valores y propósitos, esos llamados a la universalidad se basan sobre una falsa opinión del hombre y de la historia. Esta es la ideología del organicismo, la lealtad, el *Volk* como verdadero portador de los valores nacionales, el integrismo, las raíces históricas, *la terre et les morts*, la voluntad nacional; se dirige contra las fuerzas de la ruptura y la descomposición categorizadas en los términos peyorativos usados para describir la aplicación de los métodos de las ciencias naturales a los asuntos humanos: razón crítica, «analítica», intelecto «frío», individualismo destructivo, «atomizador», mecanismo desalmado, influencias ajenas, empirismo superficial, cosmopolitismo desarraigado, nociones abstractas de la naturaleza, el hombre, los derechos, que ignora las diferencias de culturas y tradiciones... en breve, todo el catálogo y la tipología del enemigo, que comienza en las páginas de Hamann y Burke, llega a su cima en Fichte y sus seguidores románticos, es sistematizado por De Maistre y Bonald, y alcanza una nueva dimensión en el siglo xx en los escritos propagandísticos de la primera y la segunda guerras mundiales y los anatemas de los escritores irracionalistas y fascistas contra la Ilustración y todas sus obras.

El lenguaje y el pensamiento que subyacen a esto, cargados de emoción, como tienden a estarlo, raras veces son totalmente claros o consistentes. Los profetas del nacionalismo hablan en ocasiones como si las exigencias superiores, de hecho la exigencia suprema de la nación sobre el individuo, estuviera basada en el hecho de que solo su vida, sus fines e historia dan vida y significado a todo lo que ellos son y hacen. Pero esto parece implicar que otros hombres están en una relación similar con sus propias naciones, con exigencias igualmente válidas y no menos absolutas hacia ellos, y que

esto podría chocar con la total realización de los fines o la «misión» de otro, por ejemplo, la nación de un individuo dado, y esto, a su vez, parece conducir al relativismo cultural en teoría, que no coincide con el absolutismo de la premisa, aun si no la contradice formalmente, así como a abrir las puertas de la guerra de todos contra todos.

Hay nacionalistas que tratan de escapar de esto esforzándose por demostrar que una nación o raza dadas —la alemana, digamos— es superior a otros pueblos, y que sus metas trascienden las de ellos, medidas con alguna norma objetiva, transnacional; que esta cultura particular produce seres en los cuales los verdaderos fines del hombre como tales llegan más cerca de la total realización que en hombres de otra cultura. Así habla Fichte en sus últimos documentos (y la misma tesis se encuentra en Arndt y en otros nacionalistas alemanes de este periodo). Este es también el sentido de la idea de la misión superior de las naciones históricas, cada una en el lugar y tiempo señalados, que se encuentra en el pensamiento de Hegel. Nunca se puede saber con certeza si estos escritores nacionalistas aclaman a su propia nación porque es lo que es o solo porque sus valores se aproximan a alguna norma o ideal objetivo que, *exhypothesi*, solo aquellos lo bastante afortunados para ser dirigidos por ellos pueden entender, mientras otras sociedades permanecen ciegas a ellos y pueden seguir estándolo, por lo que son objetivamente inferiores. Muchas veces la línea entre las dos concepciones es borrosa; pero cualquiera de las dos conduce a una autoadoración colectiva, de lo cual el nacionalismo europeo, y tal vez el norteamericano, ha tendido a ser una expresión poderosa.

La nación, desde luego, no es el único foco de tal adoración. Se han usado una retórica y un lenguaje para identificar los verdaderos intereses del individuo con los de su Iglesia, su cultura, su casta, su clase, su partido; a veces estos se han traslapado o fundido en un ideal unificado; otras veces han entrado en conflicto. Pero históricamente el llamamiento más poderoso a todos estos centros de devoción y autoidentificación ha sido el Estado-nación. La revelación de su dominio sobre los ciudadanos en 1914, cuando demostró ser mucho más fuerte que la solidaridad del movimiento internacional de la clase trabajadora, exhibió esta verdad en una forma peculiarmente trágica y devastadora.

El nacionalismo ha asumido muchas formas desde su nacimiento en el siglo XVIII, especialmente desde su fusión con el *étatisme*, la doctrina de la supremacía del Estado en todas las esferas, en particular en el Estado-nación, y después su alianza con las fuerzas que hacen la industrialización y la modernización, en otros tiempos sus enemigos jurados. Pero me parece que con todos sus disfraces retiene las cuatro características que traté de delinear antes: la creencia en la arrolladora necesidad de pertenecer a una nación; en la relación orgánica de todos los elementos que constituyen una nación; en el valor de lo propio, simplemente porque es nuestro; y, por último, enfrentado por contendientes rivales en busca de autoridad y lealtad, en la supremacía de sus exigencias. Estos ingredientes, en diversos grados y proporciones, se hallarán en todas las ideologías nacionalistas en rápido crecimiento que proliferan hoy.

IV

Puede ser verdad que el nacionalismo, como algo distinto de la mera conciencia nacional —el sentido de pertenecer a una nación—, es en primer lugar una respuesta a una actitud paternalista o despectiva hacia los valores tradicionales de una sociedad, resultado del orgullo herido y de una sensación de humillación entre sus miembros más socialmente conscientes, que en su debido momento produce cólera y autoafirmación. Esto parece sustentado por la trayectoria del paradigma del nacionalismo moderno en la reacción alemana, desde la defensa consciente de la cultura alemana en el patriotismo literario relativamente moderado de Thomasius y Lessing, y sus precursores del siglo XVII, hasta la afirmación de la autonomía cultural de Herder, que conduce a un estallido de chovinismo agresivo en Arndt, Jahn, Korner, Goerres, durante y después de la invasión napoleónica. Pero evidentemente la historia no es tan sencilla. La continuidad de lenguaje, costumbres, ocupación de un territorio, han existido desde tiempo

inmemorial. Después de todo, la agresión externa, no meramente contra tribus o pueblos sino contra grandes sociedades unificadas por la religión o la obediencia a una sola autoridad constituida, ha ocurrido con bastante frecuencia en todas partes del globo. Sin embargo, ni en Europa ni en Asia, ni en la edad antigua ni en la medieval, ha conducido esto a una reacción específicamente nacionalista; no ha sido talla respuesta a la derrota infligida a los persas por los griegos, o a los griegos por los romanos, o a los budistas por los musulmanes, o en la civilización grecorromana cuando esta fue arrasada por los hunos o los turcos otomanos, por no hablar de las innumerables guerras más pequeñas y la destrucción de instituciones nativas por los conquistadores en ambos continentes.

Parece claro, incluso para mí, que no pretendo ser ni historiador ni sociólogo, que infligir una herida sobre el sentimiento colectivo de una sociedad, o cuando menos de sus líderes espirituales, puede ser condición necesaria para el nacimiento del nacionalismo, pero no es suficiente; la nación, cuando menos potencialmente, debe contener dentro de sí un grupo o clase de personas que estén en busca de un foco para la lealtad y la autoidentificación, o tal vez una base de poder, que no se deriva ya de las fuerzas primitivas de cohesión —tribal, religiosa, feudal, dinástica, militar—, como la que proporcionaron las políticas centralizadoras de las monarquías de Francia o España, y no los gobernantes de las tierras alemanas. En algunos casos estas condiciones son creadas por la aparición de nuevas clases sociales que buscan el dominio de la sociedad contra antiguos gobernantes, seculares o clericales. Si a esto se añade la herida de la conquista, o incluso el desprecio cultural del exterior, a una nación que tiene por lo menos los principios de una cultura nacional, se puede preparar el suelo para el surgimiento del nacionalismo.

Sin embargo parece necesaria una condición más: para que el nacionalismo se desarrolle en una sociedad debe contener, cuando menos en la mente de algunos de sus miembros más sensibles, una imagen de sí misma como nación, aunque sea en embrión, en virtud de algún factor —o factores— de unificación general: lenguaje, origen étnico, una historia común (real o imaginaria), ideas o sentimientos relativamente explícitos en la mente de los mejor educados y social e históricamente más preocupados,

aunque menos explícitos, y hasta ausentes, de la conciencia del grueso de la población. Esta imagen nacional, por la cual quien la posee es capaz de resentirse cuando se la ignora o se la ofende, también hace que algunos de ellos se conviertan en una *intelligentsia* consciente, particularmente si se enfrentan a algún enemigo común, ya sea dentro o fuera del Estado, como una iglesia o un Estado de detractores extranjeros. Estos son los hombres que le hablan o le escriben al pueblo y que buscan hacerlo consciente de sus errores como pueblo: poetas y novelistas, historiadores y críticos, teólogos y filósofos. La resistencia a la hegemonía francesa en todas las esferas de la vida comenzó en la región aparentemente remota de la estética y la crítica (no deseo entrar aquí en la cuestión de qué fue en particular lo que estimuló la reacción original contra el neoclasicismo francés en Inglaterra o Suiza). En las tierras alemanas se convirtió en una fuerza social y política, campo de cultivo para el nacionalismo. Entre los alemanes tomó la forma de un esfuerzo consciente de los escritores por liberarse a sí mismos —y a otros— de lo que sintieron eran condiciones asfixiantes: al principio las formas despóticas de los legisladores franceses de la estética, que restringían el libre desarrollo del espíritu.

Pero junto al francés arrogante había tiranos nacionales, sociales y no meramente estéticos. El gran estallido de la indignación individual contra las reglas y regulaciones de una sociedad opresiva y filistea, conocido con el nombre de «Tormenta y tensión», tiene como objetivo directo el derrumbe de todos los muros y barreras de la vida social, la obsequiosidad y el servilismo abajo, la brutalidad, arbitrariedad, arrogancia y opresión arriba, las mentiras y «la jerigonza y trivialidad de la hipocresía»^[4], como lo llama Burke, en todos los niveles. Lo que comenzó a cuestionarse era la validez de cualquier ley —las reglas presuntamente impuestas reunidas por Dios, la naturaleza o el príncipe— que confiriese autoridad y exigiese obediencia universal. Se buscaba la libertad y la autoexpresión, la libre expresión de la voluntad creadora que en su forma más pura y fuerte se encontraba en los artistas, pero que estaba presente en todos los hombres. Para Herder esta energía vital estaba encarnada en las creaciones del genio colectivo de los pueblos: leyendas, poesía heroica, mitos, leyes, costumbres, canciones, danza, simbolismo religioso y secular, templos, catedrales, actos

rituales, eran todas formas de expresión y comunicación, creadas, no por autores individuales o grupos identificables, sino por la imaginación colectiva e impersonal y la voluntad de la comunidad entera, actuando en varios niveles de conciencia; así, creía, fueron generados esos nexos íntimos e impalpables en virtud de los cuales una sociedad se desarrolla como un único todo orgánico.

La noción de una facultad creadora, que opera por igual en individuos y en sociedades completas, remplazó la noción de las verdades objetivas intemporales, los modelos eternos, que con solo seguirlos hacen que los hombres alcancen la felicidad, la virtud, la justicia, o cualquier otra satisfacción propia de su naturaleza. Así surgió una nueva visión de los hombres y la sociedad, que hacía hincapié en la vitalidad, el movimiento, el cambio, temas que separaban a los individuos o los grupos más de lo que los unían entre sí, el encanto y valor de la diversidad, la unicidad, la individualidad, una visión que concebía al mundo como un jardín donde cada árbol, cada flor, crece en su propia forma peculiar e incorpora esas aspiraciones que las circunstancias y su propia naturaleza individual han generado y, por lo tanto, no están para ser juzgadas por los patrones y metas de otros organismos. Esto cortaba de tajo la *philosophia perennis*, la creencia en la generalidad, la uniformidad, la universalidad, la validez intemporal de reglas y leyes objetivas y eternas que se aplican en cualquier parte y en todo tiempo, a todos los hombres y las cosas, la versión secular o naturalista de lo que era defendido por los líderes de la Ilustración francesa, inspirados en el triunfo de las ciencias matemáticas y naturales, en términos de lo cual todo lo alemán, la cultura, la religión, la literatura, la visión interior tendiente al misticismo, estrechamente provinciana, en el mejor de los casos débil imitación de lo occidental, quedaba tan mal parada.

No deseo implicar que este crucial contraste era, por lo menos al principio, más que una visión de un pequeño grupo de poetas y críticos alemanes. Pero fueron estos los que se sintieron más agudamente desplazados por la transformación social que estaba pasando Alemania, y en particular Prusia, bajo las reformas occidentalizadoras de Federico el Grande. Apartados de todo poder genuino, incapaces de insertarse en la organización burocrática que fue impuesta por encima de modos

tradicionales de vida, muy sensibles a la incompatibilidad de su perspectiva básicamente cristiana, protestante, moralista, con el temperamento científico de la Ilustración francesa, acosados por el mezquino despotismo de los doscientos príncipes, los más talentosos e independientes de ellos respondieron con una creciente revuelta al socavamiento de su mundo, que había empezado con la humillación infligida a sus abuelos por los ejércitos de Luis XIV. Contrastaron la profundidad y la poesía de la tradición alemana, con su capacidad para intuiciones esporádicas pero auténticas dentro de la inagotable, inexpresable variedad de la vida del espíritu, con el materialismo somero, el utilitarismo y el juego de sombras insustancial, deshumanizado, de los mundos de los pensadores franceses. Esta es la raíz del movimiento romántico que en Alemania, en todo caso, celebró la voluntad colectiva, sin las ataduras de reglas que los hombres podían descubrir mediante métodos racionales, la vida espiritual del pueblo en cuya actividad —o voluntad impersonal— podían participar individuos creadores, pero que no podían observar o describir. La concepción de la vida política de la nación como la expresión de esta voluntad colectiva es la esencia del romanticismo político, esto es, el nacionalismo.

Permítaseme repetir nuevamente que aun cuando el nacionalismo me parece en primer lugar una respuesta a una herida infligida a una sociedad, esto, aunque necesario, no es causa suficiente para la autoafirmación nacional. Las heridas infligidas a una sociedad por otra, desde tiempo inmemorial, no conducen en todos los casos a una respuesta nacional. Se necesita algo más, digamos una nueva visión de vida con la cual la sociedad herida, o las clases o grupos que han sido desplazados por el cambio político y social, puedan identificarse, alrededor de la cual se puedan unir e intentar la restauración de su vida colectiva. Así, tanto los movimientos eslavófilos y populistas en Rusia como el nacionalismo alemán solo pueden entenderse si se advierte el efecto traumático de la modernización violenta y rápida impuesta sobre el país por Pedro el Grande o, en escala menor, por Federico el Grande en Prusia, esto es, el efecto de las revoluciones tecnológicas o el desarrollo de nuevos mercados y la decadencia de los antiguos, la consiguiente afectación de la vida de clases enteras, la falta de oportunidad para el uso de sus habilidades como hombres educados,

psicológicamente desajustados para entrar a la nueva burocracia, y por último, en el caso de Alemania, la ocupación o el gobierno colonial de un poderoso enemigo extranjero que destruyó las formas tradicionales de vida y dejó a los hombres, y en especial a los más sensibles y autoconscientes —artistas, pensadores, cualesquiera que hayan sido sus profesiones—, sin una posición establecida, inseguros y aturridos. Hay entonces un esfuerzo para crear una nueva síntesis, una nueva ideología, tanto para explicar como para justificar la resistencia a las fuerzas que operaban contra sus convicciones y formas de vida, y para apuntar en una nueva dirección y ofrecerles un nuevo centro para la autoidentificación.

Este es un fenómeno bastante familiar en nuestro tiempo, que no ha carecido de los trastornos sociales y económicos. Donde los lazos étnicos y la experiencia histórica común no son suficientemente fuertes para haber creado un sentimiento de nacionalidad, este nuevo foco puede ser una clase social, un partido político, una iglesia o, con más frecuencia, el centro del poder y la autoridad —el Estado mismo, sea o no multinacional— que enarbola la bandera en torno a la cual todos aquellos que han visto afectadas sus formas tradicionales de vida —campesinos sin tierra, propietarios o tenderos arruinados, intelectuales sin empleo, derrotados profesionales de varias esferas— pueden unirse y reagruparse. Pero de hecho ninguno de estos se ha mostrado tan poderoso, ya sea como un símbolo o como una realidad, tan capaz de actuar como una fuerza unificadora y dinámica, como la nación; y cuando la nación coincide con otros centros de devoción —raza, religión, clase— su llamado es incomparablemente fuerte.

Los primeros verdaderos nacionalistas —los alemanes— son un ejemplo de la combinación de orgullo cultural herido y una visión filosófico-histórica para restañar la herida y crear un foco interior de resistencia. Primero un grupito de francófonos educados, descontentos, luego, bajo el impacto de los desastres a manos de los ejércitos franceses y el *Gleichschaltung* de Napoleón, un vasto movimiento popular, la primera gran erupción de la pasión nacionalista, con su salvaje chovinismo estudiantil, la quema de libros y los juicios secretos a los traidores, un aprendiz de brujo que se fue de la mano y excitó el disgusto de tranquilos pensadores como Goethe y Hegel. Siguió otras naciones, en parte bajo la

influencia de la retórica alemana, en parte porque las circunstancias eran suficientemente parecidas para crear un malestar similar y generar el mismo peligroso remedio. Después de Alemania, Italia, Polonia y Rusia, y a su debido tiempo los Balcanes y las nacionalidades bálticas, e Irlanda, y después de la *débâcle* la Tercera República francesa, y así hasta nuestros días, Asia y África, con sus repúblicas y dictadores, el ardiente nacionalismo de grupos étnicos y regionales en Francia y Gran Bretaña, Bélgica y Córcega, Canadá, España, Chipre, y quién sabe dónde más.

Ninguno de los profetas del siglo XIX, hasta donde puedo decirlo, previó nada de esta clase. Si alguno lo hubiera sugerido seguramente hubiera sido considerado demasiado improbable para que valiera la pena tomarlo en cuenta. ¿Cuál fue la razón de que se pasase por alto la probabilidad de este desarrollo cardinal de nuestros días?

V

Entre los supuestos de los pensadores racionales de tipo liberal en el siglo XIX y algunas décadas del XX están estos: que la democracia liberal era la forma de organización humana más satisfactoria —o en todo caso la menos insatisfactoria—; que el Estado-nación era, o cuando menos había llegado a ser históricamente, la unidad normal de la sociedad humana independiente, de autogobierno; y por último, que una vez que los imperios multinacionales (que Herder había denunciado como monstruosidades políticas mal integradas) habían sido disueltos en sus partes constituyentes, el anhelo de la unión de los hombres a través del lenguaje, los hábitos, los recuerdos, las perspectivas comunes, por fin sería satisfecho, y una sociedad de Estados-nación liberados, autodeterminados —la Joven Italia de Mazzini, la Joven Alemania, la Joven Polonia, la Joven Rusia—, existiría, por fin, e inspirada por un patriotismo no teñido de nacionalismo agresivo (un síntoma ya de una condición patológica inducida por la opresión),

vivirían en paz y armonía una con otra, sin más impedimentos de un pasado servil que intenta irracionalmente sobrevivir. El hecho de que un representante del movimiento de Mazzini fuera invitado, y acudiera, a la reunión de la Primera Asociación Internacional de Trabajadores, pese a lo poco que le gustara a Marx, es significativo en este respecto. Esta convicción fue compartida por los fundadores liberales y democráticos de los estados que resultaron tras la primera Guerra Mundial, y fue incorporada en la constitución de la Liga de las Naciones. Por lo que toca a los marxistas, aunque vieron el nacionalismo como históricamente reaccionario, ni siquiera ellos demandaron la total eliminación de las fronteras nacionales; dado que la explotación clasista sería abolida por la revolución socialista, se asumió que las sociedades nacionales libres podrían existir lado a lado hasta el desvanecimiento del Estado concebido como un instrumento de la dominación clasista, y aún después.

Ninguna de estas ideologías previó el crecimiento del sentimiento nacional y, menos todavía, del nacionalismo agresivo. Lo que, creo, fue ignorado, fue el hecho de que solo Durkheim, tal vez, percibió claramente la destrucción de los órdenes de la vida social y de sus jerarquías tradicionales, en las que las lealtades de los hombres estaban profundamente envueltas, por la centralización y la «racionalización» burocrática que el proceso industrial requería y generaba, lo que privaba a un gran número de personas de seguridad social y emocional, produciéndose así el fenómeno notorio de la alienación, la falta de techo espiritual y la creciente anomia; así fue como se requirió la creación, a través de una política social deliberada, de equivalentes psicológicos para los perdidos valores culturales, políticos, religiosos, sobre los que descansaba el orden antiguo. Los socialistas creían que la solidaridad de clase, la fraternidad de los explotados y la expectativa de una sociedad justa y racional que la revolución haría nacer proporcionarían este indispensable cemento social; y en efecto, así sucedió. Más aún, algunos de los pobres, los desplazados, los desposeídos, emigraron al Nuevo Mundo. Pero en su mayor parte el vacío no fue llenado ni por asociaciones profesionales, ni por partidos políticos, ni por los mitos revolucionarios que trató de proporcionar Sorel, sino por los nexos antiguos, tradicionales, la lengua, el suelo, los

recuerdos históricos reales e imaginarios, y por las instituciones o líderes que funcionaron como encarnaciones de las concepciones del hombre mismo como una comunidad, una *Gemeinschaft*, símbolos y agencias que resultaron mucho más poderosos de lo que socialistas o liberales ilustrados hubieran deseado creer. La idea, a veces investida con un fervor místico o mesiánico, de la nación como autoridad suprema, remplazando a la Iglesia, el príncipe, la regla del derecho u otras fuentes de valores últimos, alivió el dolor de la herida en la conciencia del grupo, quienquiera que la hubiese infligido: un enemigo exterior o capitalistas nativos o explotadores imperialistas o una burocracia cruel artificialmente impuesta.

Este sentimiento era, sin duda, deliberadamente explotado por partidos y políticos, pero estaba allí para ser explotado, no fue inventado por aquellos que lo usaron para sus propios propósitos ulteriores. Estaba allí y poseía una fuerza independiente propia, que podía ser combinada con otras fuerzas, más efectivamente con la fuerza de un Estado sometido a la modernización, como una defensa contra otros poderes concebidos como ajenos u hostiles, o con grupos particulares, clases y movimientos dentro del Estado, religiosos, políticos y económicos, con los cuales la gran masa de la sociedad no se identificaba instintivamente. Se desarrolló, y pudo ser usada en muchas direcciones diferentes, como un arma de secularismo, industrialización, modernización, de uso racional de los recursos, o como un llamado a un pasado real o imaginario, algún paraíso perdido pagano o neomedieval, una visión de una vida más simple, más valerosa, más pura, o como el llamado de la sangre o de alguna fe antigua contra los extranjeros o los cosmopolitas, o los «sofistas, economistas y calculadores»^[5], que no comprenden el alma verdadera del pueblo o las raíces de las cuales brota, y lo despojan de su herencia.

Me parece a mí que aquello que, pese a lo perceptivos que pudieron haber sido en otros aspectos, ignoraron el poder explosivo generado por esta combinación de malsanas heridas mentales, causadas por la imagen de la nación como una sociedad de los vivos, los muertos y aun los todavía nonatos (siniestra, como demostraría serlo al llevarse a un punto de exacerbación patológica), desplegó una insuficiente aprehensión de la realidad social. Esto me parece que es verdad en lo presente como en los

últimos doscientos años. El nacionalismo moderno ciertamente nació en suelo alemán, pero se desarrolló doquier las condiciones se parecían suficientemente al impacto de la modernización sobre la sociedad alemana tradicional. No deseo decir que esta ideología fuera inevitable; tal vez pudiera no haber nacido nunca. Nadie ha demostrado convincentemente que la imaginación humana obedece a leyes descubribles o es capaz de predecir el movimiento de las ideas. Si este enjambre de ideas no hubiera nacido, la historia pudiera haber tomado otra dirección. Las heridas infligidas sobre los alemanes pudieran haber estado allí, pero el bálsamo que ellos generaron, lo que Raymond Aron (que aplicó esto al marxismo) ha llamado el opio de los intelectuales, pudiera haber sido algo diferente... y si esto hubiera ocurrido las cosas pudieran haber acontecido en otra forma. Pero la idea nació y las consecuencias fueron las que fueron; y me parece que se muestra cierta obstinación ideológica al no reconocer su naturaleza e importancia.

¿Por qué no fue visto esto? En parte, tal vez, por la «interpretación *whig*» tan ampliamente diseminada por los historiadores liberales ilustrados (y los socialistas); el cuadro es familiar: por un lado los poderes sombríos, la Iglesia, el capitalismo, la tradición, la autoridad, la jerarquía, la explotación, el privilegio; por el otro, las *lumières*, la lucha por la razón, por el conocimiento y la destrucción de barreras entre los hombres, la igualdad, los derechos humanos (particularmente los de las masas trabajadoras), por la libertad individual y social, la reducción de la miseria, la opresión, la brutalidad, el énfasis en lo que los hombres tienen en común, no en sus diferencias. Sin embargo, para poner esto en su forma más simple, las diferencias no fueron menos reales que la identidad genérica, que el «ser-de-la-especie» de Feuerbach y Marx. El sentimiento nacional, que brotó de ellos, cayó en ambos lados de esta división entre la luz y la oscuridad, el progreso y la reacción, justamente como ha sucedido dentro del campo comunista de nuestros días; las diferencias ignoradas los afirman y al final se levantan contra los esfuerzos para tiranizarlos en favor de una uniformidad asumida o deseada. El ideal de un solo sistema mundial organizado, científicamente gobernado por la razón, estaba en el corazón del programa de la Ilustración. Cuando Emmanuel Kant, que escasamente

puede ser acusado de inclinarse hacia el irracionalismo, declaró, «De la torcida madera de la humanidad nunca se ha hecho nada recto»^[6], lo que dijo no era absurdo.

Tengo una sugerencia más que ofrecer. Me parece que el pensamiento del siglo XIX y principios del XX fue asombrosamente eurocentrista. Aun cuando el más imaginativo y radical de los pensadores políticos de esos tiempos habla de los habitantes de Asia y de África hay, como regla, algo curiosamente remoto y abstracto acerca de sus ideas. Piensan en asiáticos y africanos casi exclusivamente en términos de su trato con los europeos. Ya sean imperialistas o benévolos paternalistas, liberales o socialistas ultrajados por la conquista y la explotación, ya como protegidos o como víctimas de los europeos, pero raramente, si es que alguna vez por su propio derecho, como pueblos con historias y culturas propias; con un pasado y un presente y un futuro que deben ser entendidos en términos de su propio carácter y circunstancias reales; o, si la existencia de tales culturas indígenas es reconocida, como en el caso de, digamos, India o Persia, China o Japón, esto tiende a ser grandemente ignorado cuando se trata de las necesidades futuras de estas sociedades. Consecuentemente, la noción de que un creciente nacionalismo podría desarrollarse en esos continentes no fue seriamente tomada en cuenta. Aun Lenin considera los movimientos nacionales en esos continentes solo como armas contra el imperialismo europeo; y el apoyo a ellos solo como para acelerar o retardar la marcha hacia la revolución en Europa. Esto es perfectamente inteligible, dado que él y sus compañeros revolucionarios creían que esto era el centro donde descansaba el poder mundial, que la revolución proletaria en Europa automáticamente liberaría a los trabajadores de todas partes, que los regímenes coloniales o semicoloniales serían por lo tanto barridos y sus súbditos integrados dentro del nuevo orden mundial internacional socialmente emancipado. Por ello Lenin no se interesó en las vidas de ciertas comunidades como tales, siguiendo en esto a Marx, cuyas páginas, por ejemplo, sobre la India o China, o Irlanda misma, no dan lecciones específicas para su futuro.

Este cercano eurocentrismo universal podría, cuando menos en parte, contar para el hecho de que la vasta explosión no solo de antiimperialismo

sino de nacionalismo en estos continentes permaneció sin predecir tan largamente. Hasta el enorme impacto de la victoria japonesa sobre Rusia en 1904, ningún pueblo no europeo se presentó ante la vista de los teóricos occidentales, políticos o sociales, como una nación, en el pleno sentido del término, cuyo carácter intrínseco, historia, problemas, potencialidades para el futuro constituyeran un campo de estudio de primera importancia para los estudiantes de los asuntos públicos, la historia y el desarrollo humano en general. Esto es, tanto como cualquier otro punto, lo que pudiera ayudar a explicar esta extraña laguna en la futurología del pasado. Es instructivo llevar en mente que mientras la revolución rusa fue genuinamente libre de cualquier elemento nacionalista, aun después de la intervención aliada — ciertamente es justo describirla como de carácter totalmente antinacionalista —, ello no duró. Las concesiones que Stalin tuvo que hacer al sentimiento nacional antes y durante la invasión de Rusia por Hitler, y la posterior celebración de los héroes de una historia puramente rusa, indica el grado al que la movilización de este sentimiento tuvo que llegar para promover los fines del Estado soviético. Y esto puede afirmarse también para la inmensa mayoría de los estados nacidos desde el final de la Segunda Guerra Mundial.

Creo que no sería una exageración decir que ningún movimiento político actual, en todo caso fuera del mundo occidental, sería capaz de triunfar a menos que esté aliado a un sentimiento nacional. No soy un historiador ni un científico político, y así no pretendo ofrecer una explicación de este fenómeno. Solo deseo proponer un problema e indicar la necesidad de una mayor atención para este particular vástago de la revuelta romántica, que ha afectado decisivamente nuestro mundo.

Trad. de Hero Rodríguez Toro

FIGURAS DEL SIGLO XX

Winston Churchill en 1940



I

En el ya remoto año de 1928 un eminente poeta y crítico inglés publicó un libro que trataba del arte de escribir en prosa inglesa^[1]. El crítico, que escribía en una época de amarga desilusión de los falsos esplendores de la era de Eduardo VII de Inglaterra, y aún más con la propaganda y las frases huecas ocasionadas por la primera Guerra Mundial, elogiaba las virtudes de la sencillez. Si la prosa sencilla era a menudo árida e insulsa, al menos era auténtica. Si a veces era forzada, informe y monótona, al menos comunicaba una sensación de veracidad. Sobre todo, evitaba la peor de las tentaciones: la ampulosidad, la teatralidad, la construcción de frágiles fachadas de estuco, ya fueran engañosamente lisas o cubiertas de elaborados detalles barrocos que ocultaban un espantoso vacío interior.

La época y el estado de ánimo son bastante familiares; no hacía mucho que Lytton Strachey había impuesto una nueva moda con su método de

poner al descubierto la mojigatería y la estupidez de algunos eminentes victorianos; que Bertrand Russell había desenmascarado a los grandes metafísicos del siglo XIX como autores de un monstruoso fraude perpetrado a generaciones deseosas de ser engañadas; que Keynes había expuesto al ridículo las insensateces y los vicios de los estadistas aliados en Versalles. Era esta la época cuando la retórica y, en realidad, la elocuencia eran objeto de desprecio por ser disfraces de los mojigatos literarios y moralistas, charlatanes sin escrúpulos que corrompían el gusto artístico y desacreditaban la causa de la verdad y de la razón, y en el peor de los casos incitaban a la maldad y conducían a un mundo crédulo hacia el desastre. Fue en este ambiente literario en el que el crítico mencionado explicó, con mucha habilidad y discriminación, por qué admiraba las últimas palabras pronunciadas ante el juez Thayer por el pobre pescadero Vanzetti^[2] — fragmentos conmovedores y antigramaticales, articulados por un hombre sencillo que estaba a punto de morir— más que las resonantes oraciones de los célebres maestros del bien escribir que el público de la época leía ampliamente.

Eligió como ejemplo de esto último a un hombre considerado especialmente como enemigo implacable de todo aquello que el autor más apreciaba (la humildad, la integridad, la humanidad, el respeto escrupuloso a la sensibilidad, a libertad individual, el afecto personal), el notorio pero sospechoso paladín del imperialismo y de la concepción romántica de la vida, el militarista valentón, el vehemente orador y periodista, el más público de los personajes públicos en un mundo dedicado al cultivo de las virtudes particulares, el ministro de Hacienda del gobierno conservador entonces en el poder: Winston Churchill.

Después de señalar que «estas tres condiciones son necesarias para la Elocuencia: primero, un tema adecuado, luego una mente sincera y apasionada, y por último un poder de sostenimiento, de persistencia», el escritor remachó su tesis con una cita de la primera parte de *The World Crisis*, de Churchill, que había aparecido unos cuatro años antes, y agregó: «Semejante elocuencia es falsa porque es artificial... las imágenes son gastadas, las metáforas violentas, el pasaje todo despide un falso ambiente dramático... una andanada de imperativos retóricos». Más adelante

describió la prosa de Churchill como ampulosa, redundante, falsamente elocuente, declamatoria, derivada de una indebida «exaltación de sí mismo» en lugar de «exaltación del tema»; y la condenó de cabo a rabo.

Este punto de vista fue bien recibido por los jóvenes que reaccionaban dolorosamente en contra de todo lo que parecía ir más allá de la verdad desnuda, en un momento en que no solo la retórica, sino también la noble elocuencia, parecían una atroz hipocresía. El crítico de Churchill hablaba, y lo sabía, en nombre de una generación de la posguerra; los síntomas psicológicos de la vasta y rápida transformación social entonces en marcha, de la cual el gobierno en el poder desvió tan resueltamente la mirada, eran visibles a los críticos menos agudos de la literatura y de las artes; el estado de ánimo era de descontento, de hostilidad y de inseguridad; la secuela de tanta magnificencia fue demasiado amarga, y dejó un legado de odio a la opulencia como tal. Las víctimas del desastre pensaron que se habían ganado el derecho de deshacerse de los adornos de una época que las había traicionado despiadadamente.

No obstante, el severo crítico y su auditorio estaban profundamente equivocados. Lo que ellos denunciaron como tanto oropel y cartón era en realidad sólido: era el medio natural de este autor para la expresión de su visión de la vida sumamente parcial, a veces excesivamente simplificada e incluso ingenua, pero siempre genuina. El crítico solo vio una imitación nada convincente y sórdidamente obvia, pero esto era un engaño. La realidad era algo muy distinto: un intento inspirado, si bien inconsciente, de crear una renovación. Iba a contracorriente del pensamiento y de los sentimientos de la época solo porque se trataba del regreso deliberado a una modalidad formal de la expresión inglesa que se extiende desde Gibbon y el Dr. Johnson hasta Peacock y Macaulay, un arma compuesta creada por Churchill para comunicar su visión particular. En los sombríos y deflacionarios años veinte era demasiado brillante, demasiado grande, demasiado intensa, demasiado inestable para los refinados epígonos de la era del imperialismo, que, viviendo una vida interior de absorbente complejidad y delicadeza, se volvieron incapaces y, desde luego, renuentes a admirar la luz del día que había destruido tanto de lo que les había

inspirado confianza y amor. Esto disgustó al crítico y a sus defensores; pero no convencía el análisis que hicieron de sus motivos.

Tenían, por supuesto, derecho a su propia escala de valores, pero fue un error desechar la prosa de Churchill como una fachada falsa, un engaño hueco. Las renovaciones no son falsas como tales: la renovación gótica, por ejemplo, representaba una actitud apasionada, si bien nostálgica, hacia la vida, y aunque algunos de sus ejemplos tal vez parezcan grotescos, surgió de un sentimiento más profundo y tuvo mucho más que decir que algunos de los estilos insustanciales y «realistas» que le siguieron; el hecho de que los creadores de la renovación gótica encontraran su liberación al regresar a un pasado en gran parte imaginario de ninguna manera los desacredita a ellos ni a su obra. Hay quienes, inhibidos por el moblaje del mundo ordinario, se animan solo cuando se sienten actores en un escenario, y, emancipados de esta manera, alzan la voz por primera vez, y entonces se descubre que tienen mucho que decir. Hay quienes se pueden desempeñar libremente solo cuando llevan uniforme o armadura o ropas de la corte, quienes ven, solo a través de cierta clase de anteojos, quienes actúan valientemente solo en situaciones que de alguna manera se han formalizado para ellos, quienes ven la vida como una especie de drama en que a ellos y a los demás se les asignan ciertos diálogos que deben pronunciar. Y así sucede (la última guerra proporcionó muchos ejemplos) que gente de disposición cobarde hace milagros de valentía cuando la vida se ha hecho dramática para ellos, cuando están en el campo de batalla; y tal vez seguirían haciéndolos si estuvieran siempre metidos en uniforme y la vida fuera siempre un campo de batalla.

Esta necesidad de una estructura no es «escapismo», ni algo artificial o anormal, ni señal de la inadaptación. Con frecuencia es una visión de la experiencia en términos del factor psicológico más fuerte de nuestro carácter: a menudo en la forma de una sencilla lucha entre fuerzas o principios opuestos, entre la verdad y la falsedad, entre el bien y el mal, entre la integridad personal y varias formas de tentación y de corrupción (como en el caso de nuestro crítico), o entre lo que se concibe como permanente y lo que es efímero, o entre lo material y lo inmaterial, o entre las fuerzas de la vida y las fuerzas de la muerte, o entre la religión del arte y

sus supuestos enemigos: políticos, sacerdotes o filisteos. La vida puede verse a través de muchas ventanas, ninguna de las cuales es clara u opaca, ni más ni menos deformante que las otras. Y como pensamos principalmente con las palabras, adquieren necesariamente el atributo de servirnos como armadura. El estilo del doctor Johnson, que resuena con tanta frecuencia en *Their Finest Hour* (Su hora más gloriosa), sobre todo cuando el autor se entrega a una jocosidad solemne, fue en su tiempo un arma ofensiva y defensiva; no se requiere ninguna profunda sutileza psicológica para advertir por qué un hombre tan vulnerable como Johnson —que pertenecía psicológicamente al siglo anterior— la necesitaba constantemente.

II

La categoría predominante de Churchill, el principio de organización único y central de su universo moral e intelectual es una imaginación histórica tan fuerte, tan amplia, que abarca todo el presente y todo el futuro en una estructura de un pasado rico y multicolor. Semejante enfoque se ve dominado por un deseo —y una capacidad— de encontrar orientaciones morales e intelectuales fijas, de dar forma y carácter, color y dirección y coherencia a la corriente de los sucesos.

Esta clase de «historicismo» sistemático no se limita, desde luego, a los hombres de acción ni a los teóricos políticos: los pensadores de la Iglesia católica romana ven la vida en términos de una estructura histórica firme y lúcida, y también lo hacen, por supuesto, los marxistas, como así mismo los historiadores y filósofos románticos de quienes descienden directamente los marxistas. Ni tampoco nos quejamos de «escapismo» ni de la perversión de los hechos hasta que se piensa que las categorías adoptadas riñen demasiado con los «hechos». Interpretar relacionar, clasificar, simbolizar: estas son las actividades humanas naturales e inevitables que describimos vaga y convenientemente como pensar. Nos quejamos, si es que lo hacemos, solo

cuando el resultado está demasiado en desacuerdo con el punto de vista común de nuestra propia sociedad, época y tradición.

Churchill ve la historia, y la vida, como un gran espectáculo renacentista: cuando piensa en Francia o en Italia, en Alemania o en los Países Bajos, en Rusia, en la India, en África, en las tierras árabes, ve imágenes históricas vívidas, algo que está entre las ilustraciones victorianas en un libro de historia para niños y la gran procesión pintada por Benozzo Gozzoli en el Palacio Riccardi. Su ojo jamás es el del sociólogo que clasifica hábilmente, ni el del cuidadoso analista psicológico, ni el del laborioso anticuario, ni el del paciente estudioso de la historia. Su poesía no tiene esa visión anatómica que ve el hueso limpio debajo de la carne, las calaveras, los esqueletos y la omnipresencia de la putrefacción y de la muerte debajo de la corriente de la vida. Las unidades que constituyen su mundo son más sencillas y más grandes que la vida, los temas vivos e iterativos son como los de un poeta épico, o a veces como los de un dramaturgo que ve a las personas y las situaciones como símbolos intemporales y como encarnaciones de principios eternos y radiantes. El todo es una serie de composiciones simétricas y algo estilizadas, bañadas de luz brillante o sumidas en las sombras más oscuras, como una leyenda de Carpacio, casi sin matices, pintadas en colores primarios, sin medios tonos, nada intangible, nada impalpable, nada dicho a medias ni sugerido ni susurrado; no cambian ni el tono ni el timbre de la voz.

Los arcaísmos de estilo a que nos acostumbraron los discursos de Churchill durante la guerra son ingredientes indispensables del tono elevado, del traje del cronista formal, que exigía la solemnidad de la ocasión. Churchill tiene conciencia plena de esto: el estilo debe responder adecuadamente a las exigencias que la historia hace a los actores de un momento a otro. «Las ideas presentadas», escribió en 1940 a propósito de un anteproyecto del Foreign Office, «me parecen equivocadas por tratar de ser demasiado ingeniosas, por entrar en sutilezas de la política inapropiadas a la sencillez y a la grandeza trágicas de la época y de las cuestiones que están en juego».

Su propia narrativa se eleva y se intensifica conscientemente hasta que llega al gran clímax de la batalla de Inglaterra. La textura y la tensión son

las de la ópera trágica, en la que la misma artificialidad del medio, tanto en la recitativa como en las arias, sirve para eliminar el impropio nivel muerto de la existencia normal y destacar en alto relieve las hazañas y los sufrimientos de los personajes principales. Los momentos cómicos en semejante obra deben conformarse necesariamente al estilo del todo y ser parodias de él; y esta es la práctica de Churchill. Cuando dice que vio esto o aquello «con mirada severa y tranquila», o cuando informa a sus oficiales que cualquier «risita satisfecha» por parte de ellos por el fracaso de un plan elegido «será vista por mí con gran disgusto», o cuando describe las «sonrisas celestiales» de sus colaboradores por el desarrollo de una conspiración bien disimulada, hace eso precisamente; el tono heroico-burlesco, que recuerda a *Stalky and Co.*, no rompe con las reglas convencionales de la ópera. Sin embargo, aunque se trata de reglas convencionales, el autor no las emplea ni las desecha a voluntad: ya se han arraigado y fusionado completamente con su naturaleza; el arte y la naturaleza ya no se distinguen. El estilo rígido de su prosa es el medio normal de sus ideas, no solo cuando se pone a escribir, sino en la vida de la imaginación que impregna su existencia diaria.

El lenguaje de Churchill es un medio que él inventó porque lo necesitaba. Tiene un ritmo robusto, ponderoso, bastante uniforme y fácilmente reconocible que se presta a la parodia (incluso la suya propia), como todos los estilos fuertemente individuales. Un estilo es individual cuando la persona que lo usa está dotada de características claramente marcadas y logra crear un medio para su expresión. Los orígenes, los componentes, los ecos clásicos que pueden encontrarse en la prosa de Churchill son bastante evidentes; sin embargo, el producto es único. Cualquiera que sea la actitud que se adopte con respecto a él, se le debe reconocer como un fenómeno en grande de nuestro tiempo. El hacer caso omiso de esto o negarlo sería ceguera, frivolidad o falta de honradez. La expresión es siempre formal, y no solo en ocasiones especiales (aunque cambia en intensidad y colorido, según la situación), siempre pública, ciceroniana, dirigida al mundo, sin los titubeos y las tensiones de la introspección y la vida privada.

III

La calidad de los volúmenes de Churchill sobre la segunda Guerra Mundial es la de toda su vida. Su mundo se construye sobre la primacía de las relaciones públicas con respecto a las privadas, sobre el valor supremo de la acción, de la batalla entre el bien y el mal simple, entre la vida y la muerte; pero, por encima de todo la batalla. Siempre ha luchado. «Cualquier cosa que hagan», declaró a los ministros franceses desmoralizados en la hora más sombría de 1940, «lucharemos por siempre jamás», y bajo este signo ha transcurrido su vida.

¿Para qué ha luchado? La respuesta es bastante más clara que en el caso de otros hombres de acción igualmente apasionados pero menos consecuentes. Jamás han vacilado los principios y las creencias de Churchill en cuestiones fundamentales. Sus críticos lo han acusado a menudo de ser inconstante, de cambiar su opinión e incluso de sostener opiniones caprichosas, como cuando cambiaba alternativamente su lealtad del Partido Conservador al Liberal y viceversa. Sin embargo, con excepción de la cuestión del proteccionismo, cuando apoyó los aranceles como ministro de Hacienda en el gabinete de Baldwin, en el decenio de 1920 a 1929, esta acusación, que a primera vista parece tan admisible; es espectacularmente falsa. Lejos de cambiar sus opiniones con demasiada frecuencia, Churchill casi no las ha modificado en modo alguno en el transcurso de una larga y tempestuosa carrera. Si alguien desea descubrir sus puntos de vista sobre los asuntos grandes y permanentes de nuestra época, basta con que descubra lo que Churchill ha dicho o escrito sobre el tema en cualquier período de su vida larga y excepcionalmente elocuente, sobre todo durante los años que precedieron a la primera Guerra Mundial: se encontrará que es asombrosamente pequeño el número de ocasiones en que sus opiniones han sufrido un apreciable cambio en los últimos años.

Baldwin, aparentemente sólido y confiable, ajustaba sus actitudes con maravillosa habilidad según y cuando las circunstancias lo exigían. Chamberlain, considerado por mucho tiempo como una roca obstinada e inmovible de la opinión conservadora, alteraba sus políticas (más serio

que Baldwin, seguía políticas, ya que no se contentaba con simples actitudes) cuando le parecía que el partido o la situación lo exigían. Churchill siguió apegándose inflexiblemente a los principios originales.

La fuerza y la coherencia de sus creencias centrales y de toda la vida han provocado más inquietud, desagrado y sospechas en la sede del Partido Conservador que su vehemencia o pasión por el poder o que lo que se consideraba su brillantez caprichosa e indigna de confianza. Ninguna organización política fuertemente centralizada se siente del todo contenta con individuos que combinan la independencia, una imaginación libre y una formidable fuerza de carácter con la fe obstinada y una visión firme e inalterable del bien público y privado. Churchill, que cree que «la ambición, no tanto por fines vulgares sino por la fama, brilla en todas las mentes», cree en la grandeza y en la gloria personales, y trata de lograrlas como un artista intenta alcanzar su visión. De igual modo medida que un rey concebido por un dramaturgo renacentista o por un historiador o moralista decimonónico, cree que es cosa de valientes desfilarse triunfalmente por Persépolis; conoce con certeza incommovible lo que considera grande, hermoso, noble y digno de los esfuerzos de una persona de elevada posición y lo que, por el contrario detesta por ser oscuro, ralo y por rebajar o destruir, probablemente, el juego de color y del movimiento en el universo. La transigencia voluble, servil y pusilánime tal vez sea recomendable para aquellos hombres íntegros de buen juicio cuyas esperanzas de conservar el mundo que defienden están cargadas de un pesimismo inconsciente; sin embargo, si es probable que la política que siguen disminuya el paso o las fuerzas de la vida, mengüe la «energía vital y vibrante» que admira, digamos, en *lord Beaverbrook*, Churchill está listo para el ataque.

Churchill es uno de aquellos que, en número cada vez menor, creen en un orden mundial específico: el deseo de darle vida y fuerza es la influencia más poderosa que actúa sobre todo lo que piensa e imagina, sobre todo lo que hace y es. Cuando los biógrafos y los historiadores lleguen a describir y a analizar sus opiniones sobre Europa o los Estados Unidos, sobre el imperio británico o Rusia, sobre la India o Palestina, o incluso sobre la política social o económica, encontrarán que sus opiniones sobre todos

estos temas se agrupan en concepciones fijadas a temprana edad y solo reforzadas posteriormente.

Así, siempre ha creído en grandes Estados y civilizaciones bajo un orden casi jerárquico y, por ejemplo, jamás ha odiado a Alemania como tal: Alemania es un Estado grande e históricamente sagrado; los alemanes son una raza histórica grande y como tal ocupan una cantidad proporcional de espacio en el cuadro mundial de Churchill. Denunció a los prusianos en la primera Guerra Mundial y a los nazis en la segunda: a los alemanes, casi no, en absoluto. Siempre ha mantenido una visión resplandeciente de Francia y de su cultura, y ha abogado inalterablemente por la necesidad de la cooperación anglo-francesa. Siempre ha visto a los rusos como una maza informe y casi asiática más allá de los muros de la civilización europea. Su fe y su predilección por la democracia norteamericana son la base de su panorama político.

Su visión en los asuntos exteriores ha sido siempre firmemente romántica. La lucha de los judíos por la autodeterminación en Palestina cautivó su imaginación exactamente en la misma forma que el *risorgimento* italiano cautivó a sus antepasados liberales.

De modo semejante, sus puntos de vista sobre la política social se apegan a aquellos principios liberales que recibió de manos de los hombres que más admiraba en el gran gobierno liberal del primer decenio de este siglo: Asquith, Haldane, Grey, Morley, y sobre todo, Lloyd George antes de 1914, y no ha visto razón alguna para modificar esos puntos de vista, haga lo que haga el mundo; y si esas opiniones, que eran progresistas en 1910, parecen menos convincentes en la actualidad y revelan en realidad una terca ceguera a la injusticia social y económica (en contraposición a la política), de lo cual difícilmente se puede acusar a Haldane o a Lloyd George, ello se debe a la fe inalterable de Churchill en el esquema firmemente concebido de las relaciones humanas que estableció en su interior hace mucho tiempo, de una vez por todas.

IV

Es un error considerar la imaginación como una fuerza principalmente revolucionaria: si bien destruye y modifica, también fusiona creencias, intuiciones y hábitos mentales aislados en sistemas fuertemente unificados. Si estos poseen suficiente energía y fuerza de voluntad (y, podría agregarse, fantasía, que se espanta menos ante los hechos y crea modelos ideales en términos de los cuales los hechos se ordenan en la mente), a veces transforman el punto de vista de todo un pueblo y de toda una generación.

El estadista británico más dotado en esto fue Disraelí, que, en efecto, concibió esa mística imperialista, aquella visión espléndida, pero tan contraria al carácter inglés, que, romántica al grado del exotismo, llena de emoción metafísica, a todas luces opuesta a lo más sobriamente empírico, utilitario y antisistemático dentro de la tradición británica, fascinó el espíritu de Inglaterra durante dos generaciones.

La imaginación política de Churchill tiene algo de ese poder mágico para transformar las cosas. Es una magia que pertenece por igual a demagogos y a grandes dirigentes democráticos: Franklin Roosevelt, que alteró tanto como cualquier otro hombre la imagen interior que su país tenía de sí mismo, de su carácter y de su historia, la poseía en grado sumo. No obstante, las diferencias entre él y el Primer Ministro de la Gran Bretaña son mayores que las semejanzas, y en cierto modo resumen las diferencias de continentes y civilizaciones. El contraste resalta claramente en los papeles que cada uno de ellos desempeñó en la guerra que tan estrechamente los unió.

En cierto modo, la segunda Guerra Mundial produjo menos innovación y genio que la primera. Fue, desde luego, un cataclismo mayor, cuyas batallas se escenificaron sobre un territorio más amplio, y alteró los contornos sociales y políticos del mundo al menos tan radicalmente como su antecesora, y tal vez más. No obstante, la ruptura en la continuidad fue mucho más violenta en 1914. Los años que antecedieron a 1914 nos parecen ahora, e incluso lo parecieron en el decenio de los años veinte, como el final de un largo período de desarrollo en gran medida pacífico,

truncado en forma repentina y catastrófica. En Europa, cuando menos, los años anteriores a 1914 provocaron una nostalgia comprensible en aquellos que no conocieron una verdadera paz después de esa época.

El período entre las dos guerras marca un descenso en el desarrollo de la cultura humana si se le compara con aquel período sostenido y fructífero que hace parecer al siglo XIX como un singular logro humano, tan poderoso que persistió, incluso durante la guerra que lo interrumpió, a un grado que ahora nos parece asombroso. La calidad de la literatura, por ejemplo, que ciertamente es uno de los criterios más seguros de la vitalidad intelectual y moral, fue incomparablemente más elevada durante la guerra de 1914 a 1918 que lo que ha sido después de 1939. Tan solo en Europa occidental esos cuatro años de matanza y destrucción también fueron años en los que se siguieron produciendo obras de genio y de talento por escritores establecidos, tales como Shaw, y Wells y Kipling, Hauptmann y Gide, Chesterton y Arnold Bennett, Beerbohm y Yeats, así como por escritores jóvenes como Proust y Joyce, Virginia Woolf y E. M. Forster, T. S. Eliot y Alexander Blok, Rilke, Stefan George y Valéry. Ni dejaron de desarrollarse en forma fructífera las ciencias naturales, la filosofía y la historia. ¿Qué puede ofrecer la guerra reciente en comparación?

Sin embargo, tal vez haya un aspecto en el que la segunda Guerra Mundial eclipsó a su antecesora: los dirigentes de las naciones que participaron en ella fueron, con la excepción significativa de Francia, hombres de más categoría, más interesante psicológicamente que sus prototipos. Difícilmente se disputará que Stalin es una figura más fascinante que el zar Nicolás II; Hitler más impresionante que el Káiser; Mussolini más que Víctor Manuel; y, no obstante, lo notable es que el presidente Wilson y Lloyd George, ceden ante la absoluta magnitud histórica de Franklin D. Roosevelt y Winston Churchill.

«La historia», nos dice Aristóteles, «es lo que hizo y lo que sufrió Alcibíades»^[3]. Este concepto, no obstante todos los esfuerzos de las ciencias sociales por subvertirlo sigue siendo mucho más válido que las hipótesis contrarias, siempre que se defina la historia como aquello que hacen realmente los historiadores. Sea como sea, Churchill lo acepta de todo corazón, y aprovecha plenamente sus oportunidades. Y debido a que

su narrativa trata más que nada de personalidades y es justa y a veces más que justa con el genio individual, la aparición en sus páginas de los grandes protagonistas de la época de la guerra da a su narrativa cierta calidad épica, cuyos héroes y villanos adquieren su talla no meramente —es más, en absoluto— de la importancia de los acontecimientos en que participan, sino de su propia e intrínseca dimensión humana sobre el escenario de la historia de la humanidad; sus características, complicadas en perpetua yuxtaposición y ocasionales choques unas con otras, se hacen resaltar mutuamente en vasto relieve.

Es inevitable que surjan en la mente del lector comparaciones y contrastes que a veces lo lleven más allá de las páginas de Churchill. Así, Roosevelt destaca principalmente por su asombroso afán de vida y por su aparente falta de temor ante el futuro: como alguien que recibía con beneplácito y avidez el futuro como tal, y que comunicaba la sensación de que, deparara lo que deparara, todo sería aprovechable, nada sería demasiado formidable o aplastante para no poder dominarlo, usarlo y modelarlo según las nuevas e impredecibles formas de vida, a cuya creación él, Roosevelt, y sus aliados y leales subordinados se entregarían con energía y placer inauditos. Esta ávida expectación del futuro, la ausencia del temor aprensivo de que la ola tal vez resulte demasiado grande o violenta para navegar en ella, contrasta más claramente con el difícil anhelo de aislarse, tan evidente en Stalin y en Chamberlain. Hitler, en cierto modo, tampoco mostró temor, pero su seguridad surgió de la visión violenta y astuta de un lunático, que deformó los hechos con demasiada facilidad en provecho suyo.

Una fe tan apasionada en el futuro, una confianza tan clara en nuestro poder para moldearlo, cuando se une a una capacidad para apreciar con realismo sus verdaderos contornos, implica un conocimiento especialmente sensible, consciente o semiconsciente, de las tendencias de nuestro medio de los deseos, esperanzas, temores, amores, odios, de los seres humanos que lo componen, de lo que se describe impersonalmente como «tendencias» sociales e individuales. Roosevelt tenía esta sensibilidad desarrollada a un grado genial. Adquirió la importancia simbólica que conservó durante toda su presidencia, principalmente, porque intuyó en forma extraordinaria las

tendencias de su época y sus proyecciones hacia el futuro. Su percepción, no solo del movimiento de la opinión pública norteamericana, sino del rumbo general que tomaba la sociedad humana más amplia de su tiempo, era lo que se llama sobrenatural. Las corrientes internas, los temblores y las intrincadas circunvoluciones de este movimiento parecían registrarse en su sistema nervioso con una especie de precisión sismográfica. La mayoría de sus conciudadanos advertía esto, algunos con entusiasmo, otros con desaliento o con amarga indignación. Los pueblos mucho más allá de las fronteras de los Estados Unidos lo consideraban, con toda razón, el portavoz más auténtico y firme de la democracia en su época, el más moderno, el de visión más global, el más audaz, el más imaginativo, el de espíritu más grande, libre de las obsesiones de una vida interior, con una capacidad sin igual para crear confianza en el poder de su discernimiento, su previsión, y en su capacidad para identificarse genuinamente con los ideales de la gente humilde.

El sentirse a gusto no solo en el presente, sino en el futuro, el saber adónde iba, con qué medios llegaría y por qué se dirigía a ese destino, hicieron de él un hombre vigoroso y alegre hasta que se debilitó su salud: le permitieron disfrutar de la compañía de los individuos más variados y opuestos, siempre que representaran algún aspecto específico de la turbulenta corriente de la vida, que representaran activamente el progreso en su mundo particular, cualquiera que fuese. Y esta pujanza interior compensaba con creces las deficiencias de intelecto o de carácter que sus enemigos —y sus víctimas— jamás dejaban de señalar. Realmente parecían no afectarle sus provocaciones: lo que no soportaba, ante todo, era la pasividad, la quietud, la melancolía, el temor a la vida o la preocupación de la eternidad o la muerte, por grande que fuera el discernimiento o delicada la sensibilidad con que se lograban.

Churchill se encuentra casi en el polo opuesto. Tampoco temía al futuro, y ningún hombre ha amado la vida con más vehemencia ni ha comunicado tanto sus cualidades a toda la gente y a todas las cosas que ha tocado. Sin embargo mientras que Roosevelt, como todos los grandes innovadores, tenía un conocimiento premonitorio y semiconsciente del aspecto futuro de la sociedad, muy semejante al del artista, Churchill, con todo su aire

extravertido, ve hacia dentro, y su sentido más fuerte es el sentido del pasado.

La visión de la historia clara y de brillante colorido, en términos de la cual percibe tanto el presente como el futuro, es la fuente inagotable de la que extrae el material primario con que su universo está tan sólidamente construido, tan rica y elaboradamente ornamentado. Un edificio tan firme y comprensivo no lo podría construir nadie que estuviera expuesto a reaccionar y a responder como un instrumento sensible a los estados de ánimo y a las tendencias siempre cambiantes de otras personas, instituciones o pueblos. Y, es más, la fuerza de Churchill (y lo que más asusta en él) estriba precisamente en esto: en que, a diferencia de Roosevelt, no está equipado con un sinnúmero de antenas sensibles que comunican las más leves oscilaciones del mundo exterior en toda su inestable variedad. A diferencia de Roosevelt (y de Gladstone y Lloyd George, en realidad), no refleja un mundo social o moral contemporáneo en forma intensa y concentrada; más bien crea uno de tal fuerza y coherencia que se convierte en realidad y altera al mundo externo imponiéndose irresistiblemente. Como lo demuestra su historia de la guerra, tiene una inmensa capacidad para asimilar los hechos, pero los devuelve transformados por las categorías que impone poderosamente a la materia prima en algo que puede emplear para construir su propio mundo interior sólido, sencillo e inexpugnable.

Roosevelt, como personaje público, era un gobernante espontáneo, optimista, amante del placer que consternaba a sus ayudantes con el abandono alegre y aparentemente descuidado con que parecía deleitarse al seguir dos o más políticas totalmente incompatibles, y que los asombraba aún más con la rapidez y la facilidad con que lograba deshacerse de las preocupaciones del cargo durante los momentos más sombríos y peligrosos. Churchill también ama el placer, y tampoco carece de la alegría ni de la capacidad para manifestarse con efusión, todo ello aunado al hábito de cortar despreocupadamente los nudos gordianos en una forma que perturbaba a menudo a sus expertos. Pero no es un hombre frívolo. Su naturaleza posee una dimensión de profundidad (y una comprensión correspondiente de las posibilidades trágicas) que el genio despreocupado de Roosevelt pasaba por alto intuitivamente.

Roosevelt jugaba a la política con virtuosismo, y salió tanto de sus éxitos como de sus fracasos con soberbio estilo; parecía desempeñarse con una habilidad que no exigía esfuerzo alguno. Churchill conoce las tinieblas así como la luz. Como todos los habitantes, e incluso los visitantes transitorios, de los mundos interiores, manifiesta indicios de temporadas de angustiosa meditación y lenta recuperación. Roosevelt tal vez haya sido capaz de hablar de sudor y de sangre, pero cuando Churchill ofreció lágrimas a su pueblo, pronunció una palabra que quizá hubiera expresado Lincoln o Mazzini o Cromwell, mas no Roosevelt, por valiente, generoso y perceptivo que haya sido.

V

A Churchill, que no es el portavoz de la brillante y despejada civilización del futuro, le preocupa su propio mundo intenso, y es dudoso que alguna vez haya estado realmente consciente de lo que sucedía en la mente y en el corazón de los demás. No reacciona, sino que actúa; no refleja, sino que afecta a los demás y los altera según su propio criterio poderoso. Escribiendo sobre Dunkerque, dice:

No cabe duda de que si hubiera titubeado en lo mas mínimo en la conducción del país durante esta coyuntura, me habrían lanzado del cargo. Estaba yo seguro de que todos los ministros estaban dispuestos a morir pronto y a aceptar la destrucción de sus familias y de sus posesiones en lugar de darse por vencidos. En esta actitud representaban a la Cámara de los Comunes y a casi todo el pueblo. A mí me tocó, en los días y meses que siguieron, expresar sus sentimientos en las ocasiones apropiadas. Logré hacerlo porque también eran los míos. Había un resplandor blanco, irresistible, sublime, que recorría nuestra isla de un extremo a otro^[4].

Y el 28 de junio de ese año dijo a lord Lothian, entonces embajador en Washington: «Tu ánimo debe ser imperturbable y flemático. Nadie aquí está descorazonado^[5]».

Estas frases espléndidas difícilmente hacen justicia a su papel en la creación de este sentimiento que describe. Churchill no es una lente sensible, no absorbe, concentra, refleja y amplifica los sentimientos de los demás; a diferencia de los dictadores europeos, no se aprovecha de la opinión pública. En 1940 adoptó una determinación indomable, una renuencia por parte de su pueblo a claudicar, y siguió adelante. Si no representaba ni la quintaesencia ni la encarnación de lo que algunos de sus conciudadanos, cuando menos, temían y esperaban en su hora de peligro, esto era porque los idealizaba con tal intensidad que al final se acercaron a su ideal y empezaron a verse como él los veía: «El temple vigoroso e imperturbable de la Gran Bretaña que tuve el honor de expresar». Eso era efectivamente, pero suya fue la mejor parte para crearlo. Tan hipnótica era la fuerza de sus palabras, tan poderosa su fe, que los envolvió en su hechizo con la sola intensidad de su elocuencia hasta que les pareció que expresaba en verdad lo que había en sus corazones y en sus mentes. Sin duda estaba allí pero latente en gran medida hasta que él la despertó en ellos.

Después de que les habló en el verano de 1940 como nadie lo había hecho antes ni lo ha hecho desde entonces, concibieron una nueva idea de sí mismos que su propia valentía y la admiración del mundo han establecido desde entonces como una imagen heroica en la historia de la humanidad, como las Termópilas o la derrota de la Armada española. Avanzaron hacia la batalla, transformados por sus palabras. El ánimo que encontraron dentro de sí mismos lo había creado él dentro de sí mismo a partir de sus recursos interiores, y lo vertió sobre su nación, y tomó su vigorosa reacción como un impulso original de su parte, que él simplemente tuvo el honor de arropar con palabras adecuadas. Creó un estado de ánimo heroico y cambió la suerte de la batalla de Inglaterra no contagiándose del estado de ánimo que le rodeaba (que en ningún momento fue realmente de pánico amilanado ni de aturdimiento ni de apatía, sino algo confuso; intrépido, pero desorganizado), sino mostrándose obstinadamente impenetrable a él, como ha hecho con tantos de los matices y de las tonalidades pasajeros de los que se ha compuesto la vida que le rodea.

La especial característica del orgullo heroico y de una apreciación de la sublimidad de la ocasión no surge en él, a diferencia de lo que sucedía con

Roosevelt, del deleite que siente en estar vivo y al mando en un momento decisivo de la historia, en el cambio y la inestabilidad mismos de las cosas, en las posibilidades infinitas del futuro, cuya calidad impredecible ofrece un sin fin de posibilidades de improvisación espontánea de un momento a otro y de grandes acciones ingeniosas en armonía con el espíritu inquieto de la época. Por lo contrario, surge de una capacidad para la meditación introspectiva sostenida, para la profundización y para la constancia de los sentimientos, en especial, los sentimientos y la fidelidad a la gran tradición por la que asume una responsabilidad personal, una tradición que lleva sobre los hombros y que debe entregar, no solo sana e intacta, sino fortalecida y embellecida, a sucesores dignos de aceptar la sagrada responsabilidad.

Bismarck dijo en cierta ocasión que no existía cosa como la intuición política: el genio político consistía en la habilidad de escuchar el ruido distante de los cascos del caballo de la historia, y luego, por medio de un esfuerzo sobrehumano, en saltar y asirse de los faldones del jinete. Ningún hombre aguardaba este sonido fatídico con más avidez que Winston Churchill, y en 1940 hizo el salto heroico. «Es imposible», escribe a propósito de esta época, «sofocar la emoción interior que proviene de un equilibrio prolongado de cosas terribles», y cuando por fin estalla la crisis, él está preparado porque, después de toda una vida de esfuerzo ha llegado a su meta.

La posición del primer ministro es única: «si tropieza, hay que sostenerlo: si comete errores, hay que encubrirlos; si duerme, no se le debe despertar injustificadamente; si no sirve, hay que eliminarlo», porque en ese momento es el guardián de la «vida de la Gran Bretaña, de su mensaje y de su gloria». Confiaba en Roosevelt totalmente, «convencido de que daría la vida misma, sin mencionar su cargo público, para la causa de la libertad mundial, que ahora está en tan grave peligro». Su prosa registra la tensión que sube y aumenta hasta llegar al momento culminante: la batalla de Inglaterra, «una época en la que era igualmente bueno vivir o morir». Esta visión brillante y heroica del peligro mortal y de la voluntad para vencer, nacida en la hora cuando la derrota no solo parecía posible, sino probable, es producto de una intensa imaginación histórica que se alimenta no de los

datos del ojo exterior, sino del interior: el cuadro tiene una forma y una sencillez que los futuros historiadores encontrarán difícil reproducir cuando intenten valorar e interpretar los hechos sobriamente, a la luz gris del día común.

VI

El Primer Ministro logró imponer su imaginación y su voluntad a sus conciudadanos, y disfrutó de un reinado de oro, precisamente porque a ellos les pareció que era más grande y más notable que la vida misma y porque los elevó a una altura extraordinaria durante un momento de crisis. Era un ambiente en el que generalmente a los hombres no les gusta, ni debe gustarles, vivir; exige una tensión violenta que, si perdura, destruye todo sentido de la perspectiva normal, exagera el dramatismo de las relaciones personales y falsifica los valores normales a un extremo intolerable. No obstante, consiguió que un gran número de habitantes de las islas británicas salieran de su ser normal y, prestando dramatismo a sus vidas y dándoles la impresión de que vestían las ropas fabulosas apropiadas a un gran momento histórico, hizo valientes a los cobardes y cumplió así el propósito de la armadura resplandeciente.

Esta es la clase de medios que emplean los dictadores y los demagogos para transformar a las poblaciones pacíficas en ejércitos en marcha; la singular e inolvidable hazaña de Churchill fue el haber creado esta ilusión necesaria dentro de la estructura de un sistema libre, sin destruirlo ni torcerlo; el haber invocado espíritus que no permanecieron para oprimir y esclavizar a la población después de pasar la hora de la necesidad; el haber salvado el futuro interpretando el presente en los términos de una visión del pasado que no deformó ni inhibió el desarrollo histórico del pueblo británico intentando obligarlo a lograr un esplendor imposible e inalcanzable en nombre de una tradición imaginaria o de un dirigente infalible y sobrenatural. Churchill se libró de esta aterradora maldición del

romanticismo gracias a la suficiencia de aquel sentimiento libertario que, si a veces no llegaba a comprender los aspectos trágicos de los despotismos modernos, siguió percibiendo (en ocasiones con demasiada tolerancia, pero al fin y al cabo percibiendo) lo que es falso, grotesco y despreciable en los grandes engaños que los regímenes totalitarios hacen con sus pueblos. Reserva para los dictadores algunos de sus epítetos más mordaces y característicos: Hitler es «este hombre malvado, este engendro monstruoso de odio y de frustración». Franco es un «tirano intolerante» de «rasgos malignos» que mantiene sojuzgado a un «pueblo exangüe». No da cuartel al régimen de Pétain, y trata su llamado a la tradición y a la Francia eterna como una repugnante parodia del sentimiento nacional. Stalin, en 1940-1941, es «al mismo tiempo un gigante encallecido, sagaz y mal informado».

Esta hostilidad genuina que siente por los usurpadores, más fuerte aún que su pasión por la autoridad y el orden, surge de una cualidad que Churchill comparte manifiestamente con el finado presidente Roosevelt: un amor poco común a la vida, una aversión hacia la imposición de disciplinas rígidas a la fecunda variedad de las relaciones humanas, un instinto para distinguir entre aquello que fomenta el crecimiento y la vitalidad y aquello que los retrasa o deforma. Sin embargo, debido a que la vida que Churchill tanto ama se le presenta en un disfraz histórico, como parte del desfile de la tradición, su método de construir la narración histórica, la distribución del énfasis, la importancia relativa que se asigna a las personas y a los sucesos, la teoría de la historia, la arquitectura de la narrativa, la estructura de las frases, las palabras mismas, son elementos de una renovación histórica tan fresca, tan original y tan idiosincrásica como el neoclasicismo del Renacimiento o de la regencia de Jorge IV de Inglaterra. Bien podrá justificarse, quizá, la queja de que esto omite demasiado al suponer que forzosamente lo impersonal, lo insulso, lo prosaico, carecen de importancia; sin embargo, lamentarse de que esto no es contemporáneo y, por lo tanto, resulta de algún modo menos cierto, menos sensible a las necesidades modernas, que el vidrio y el plástico evasivos y neutrales de aquellos historiadores objetivos que consideran interesantes solo los hechos y, peor aún, que consideran igualmente interesantes todos los hechos, ¿qué es esto sino pedantería y ceguera pusilánimes?

VII

Las diferencias entre el Presidente y el Primer Ministro eran, cuando menos en un aspecto, algo más que evidentes diferencias de carácter nacional, educación o incluso temperamento. Por todo su sentido de la historia, su estilo de vida grandioso, tranquilo y despreocupado, su inmovible sentimiento de seguridad personal, su natural presunción de sentirse a gusto en el gran mundo, mucho más allá de los confines de su propio país, Roosevelt fue un típico hijo del siglo xx y del Nuevo Mundo; mientras que Churchill, por todo su amor a la hora presente, su insaciable apetito de nuevos conocimientos, su apreciación de las posibilidades técnicas de nuestra época, y el inquieto vagar de su imaginación para pensar en la forma de aplicarlas con el mayor ingenio, no obstante su entusiasmo por el inglés básico y el llamado seductor que tanto perturbó a sus anfitriones en Moscú; no obstante todo esto, Churchill sigue siendo un europeo del siglo xix.

La diferencia es profunda, y explica mucha de la incompatibilidad entre el punto de vista de Churchill y el del Presidente de los Estados Unidos, a quien admiraba tanto y cuyo gran cargo le imponía respeto. En esta notable interacción parecía cristalizarse algo de las desemejanzas fundamentales entre Norteamérica y Europa, y tal vez entre el siglo xx y el xix. Quizá sea que el siglo xx sea al xix lo que el xix era al xviii. En cierta ocasión Talleyrand hizo la muy conocida observación de que aquellos que no habían vivido en el *ancien régime* no sabían lo que había sido la verdadera *douceur de vivre*. Y, en verdad, desde nuestra distante posición aventajada, esto es claro: los jóvenes sinceros y románticos de la primera parte del siglo xix parecían sufrir una incapacidad sistemática para comprender o sentir agrado por la actitud hacia la vida de los representantes más civilizados del mundo prerrevolucionario, sobre todo en Francia, donde el rompimiento fue más claro; la claridad, la ironía, la visión detallada, la percepción de y la concentración en las diferencias sutiles de carácter, de estilo; el interés en las apenas perceptibles diferencias de matiz, la extrema sensibilidad que hace incluso la vida de un hombre tan «progresista» como Diderot tan

irremediablemente distinta de la visión más grande y sencilla de los románticos, es algo que el siglo XIX no comprendía por carecer de la perspectiva histórica.

Supongamos que Shelley hubiera conocido y hablado con Voltaire. ¿Qué hubiera sentido? Lo más probable es que se hubiera sentido profundamente escandalizado: escandalizado por la visión aparentemente limitada, la pequeñez del campo de la conciencia, la aparente trivialidad y el melindre, la elaboración casi de solterona en la malicia de Voltaire, la preocupación por unidades diminutas, la textura subatómica de la experiencia; hubiera sentido horror o lástima ante semejante ceguera caprichosa con respecto a las grandes cuestiones morales y espirituales de su época: causas cuyo alcance y significado universales agitaron penosamente las mentes más excelsas y despiertas; tal vez lo hubiera considerado malvado, pero más aun, lo hubiera considerado despreciable, demasiado hiriente, demasiado pequeño, demasiado ruin, grotesca e indignamente obsceno, dado a reírse en las ocasiones más sagradas, en los lugares más santos.

Y Voltaire, a su vez, muy probablemente se hubiera aburrido terriblemente, incapaz de ver una buena razón para tanta elocuencia ética; hubiera visto toda esta conmoción moral con un ojo frío y hostil: la magnífica visión de un solo mundo propuesta por Saint-Simon (que tanto incitó a los jóvenes izquierdistas medio siglo después), que cambiaba de forma y se integraba en un todo hábilmente organizado y creado por el hombre por medio de la aplicación de recursos científicos, técnicos y espirituales poderosamente concentrados, le hubiera parecido a él un desierto triste y monótono, demasiado homogéneo, demasiado insípido, demasiado irreal, inconsciente, al parecer, de aquellas distinciones e incoherencias pequeñas y medio ocultas, pero decisivas, que dan a la experiencia individualidad y sabor, sin las cuales no podría existir una visión civilizada ni el ingenio ni la conversación y, ciertamente, ni el arte que se deriva de una cultura refinada y exigente. La visión moral del siglo XIX le hubiera parecido un instrumento embotado, borroso, burdo, incapaz de enfocar aquellos puntitos de luz concentrada, aquellas configuraciones efímeras de sonido y color, cuya variedad infinita mientras permanecen o

pasan como relámpago son comedia y tragedia, son la sustancia de las relaciones personales y de la sabiduría mundana, de la política, de la historia y del arte.

La razón de esta falla en la comunicación no fue un simple cambio en el punto de vista, sino en el tipo de visión que dividió a los dos siglos. A la visión microscópica del siglo XVIII siguió el ojo macroscópico del XIX. Esta última centuria vio las cosas más ampliamente, en términos universales, o cuando menos europeos; vio los contornos de las grandes cordilleras, mientras que el siglo XVIII solo discernió las venas y las grietas y las tonalidades de una porción de la ladera, aunque lo hizo con claridad y perspicacia.

El objeto de la visión del siglo XVIII era más pequeño, y su ojo estaba más cerca del objeto. Las enormes cuestiones morales del siglo XIX no estaban dentro del campo de su mirada agudamente discriminadora: esa fue la diferencia devastadora producida por la Revolución Francesa, y condujo a algo no necesariamente mejor o peor, ni más feo o más hermoso, ni más profundo o más superficial, sino a una situación que, por encima de todo, era de una clase distinta.

Algo semejante a este abismo divide a Norteamérica de Europa (y al siglo XX del XIX). La visión norteamericana es más grande y más generosa; no obstante la estrechez de sus medios de expresión, su pensamiento trasciende las barreras de nacionalidad y de raza y las diferencias externas las difumina en una visión única, grande y amplia. Se fija en las cosas y no en las personas, y ve el mundo (en el siglo XIX fueron considerados como excéntricos utópicos quienes lo vieron así) en términos de materia prima rica e infinitamente moldeable, que esperaba ser construida y planeada para satisfacer el anhelo humano mundial de felicidad, bondad o sabiduría. Por lo tanto, las diferencias que dividen a Europa en forma tan violenta deben parecerle mezquinas, irracionales y sórdidas, indignas de individuos y naciones con pundonor y conciencia moral; listas de hecho, para ser eliminadas en beneficio de una visión más sencilla y más grandiosa de los poderes y de las tareas del hombre moderno.

Esta actitud norteamericana, el gran panorama que solo contemplan los habitantes de las altas montañas o las vastas llanuras que permiten una vista

ininterrumpida, a los europeos les parece curiosamente uniforme, sin sutileza ni color, a momentos como si careciera completamente de la dimensión de la profundidad, y ciertamente sin aquella reacción inmediata a las distinciones sutiles, de la que tal vez estén dotados solo aquellos que viven en valles, y así, los europeos consideran que los Estados Unidos, que saben tanto, comprenden demasiado poco y no entienden la cuestión central. Esto, por supuesto, no es aplicable a todos los norteamericanos ni a todos los europeos (hay norteamericanos por naturaleza entre los nativos de Europa y viceversa), pero parece caracterizar a los representantes más típicos de estas culturas desiguales.

VIII

En ciertos aspectos Roosevelt comprendía en forma semiconsciente esta actitud de los europeos y no la condenaba por completo; e incluso, más claramente, Churchill en muchos aspectos siente una simpatía instintiva por la forma de vida norteamericana. No obstante, de una manera general representan puntos de vista distintos, y el grado sumo en que lograron comprender y admirar la calidad el uno del otro es un homenaje al extraordinario poder de la imaginación y del deleite en la variedad de la vida por parte de ambos. Cada uno fue para el otro no solo un aliado, el dirigente admirado de un gran pueblo, sino el símbolo de una tradición y de una civilización; de la unión de sus diferencias esperaban lograr la regeneración del mundo occidental.

A Roosevelt le intrigaba la esfinge rusa; Churchill sentía una repugnancia instintiva por sus atributos ajenos y, para él, sin atractivo. En general, Roosevelt creía que podía engatusar a Rusia e incluso inducirla a que se integrara en la gran sociedad que abarcaría a toda la humanidad; en general, Churchill seguía mostrándose escéptico.

Roosevelt era imaginativo, optimista, episcopalista, seguro de sí mismo, alegre, empírico, intrépido y versado en las ideas del progreso social; creía

que, con suficiente energía y espíritu, el hombre podía lograr cualquier cosa; evitaba, tanto como cualquier escolar inglés, inquirir por debajo de la superficie, y veía vastas afinidades entre los pueblos del mundo, de las cuales, de alguna manera, podría construirse un nuevo orden más libre y más rico. Churchill era imaginativo y versado en la historia, más serio, más resuelto, más concentrado, más preocupado, y sentía de manera muy profunda las eternas diferencias que podrían dificultar el logro de semejante estructura. Creía en las instituciones y en los caracteres permanentes de las razas, de las clases y de los tipos de individuos. Su gobierno estaba organizado de acuerdo con principios claros; su oficina particular era conducida de manera sumamente disciplinada. Sus hábitos, si bien poco usuales, eran regulares. Creía en un orden natural, social, casi metafísico: una jerarquía sagrada que no era posible ni deseable desbaratar.

Roosevelt creía en la flexibilidad, en la improvisación, en la utilidad de usar personas y recursos en una infinita variedad de formas nuevas e inesperadas; su burocracia era algo caótica, tal vez a propósito. Su propia oficina no estaba bien organizada, practicaba una forma de gobierno sumamente personal. Exasperaba a los defensores de la autoridad institucional, pero es dudoso que hubiera podido alcanzar sus fines por otros medios.

Estas diferencias de perspectiva eran profundas, pero ambas eran de alcance suficientemente amplio y ambas eran visiones genuinas, sin la estrechez ni la deformidad atribuibles a las idiosincrasias personales y a aquellas disparidades en criterios morales que dividieron tan fatalmente a Wilson, Lloyd George y Clemenceau. El Presidente y el Primer Ministro a menudo discrepaban; sus ideales y sus métodos diferían mucho; se ha dado gran importancia a esto en algunas de las memorias y de los chismes del séquito de Roosevelt; no obstante, la discusión siempre se llevaba a cabo en un nivel del que estaban conscientes ambos jefes de Estado. Tal vez se hayan opuesto uno al otro, pero jamás desearon lastimarse; quizás hayan girado instrucciones contradictorias, pero nunca discutieron por insignificancias; cuando transigieron, como sucedió a menudo, lo hicieron sin ningún sentimiento de amargura ni derrota, sino en respuesta a las exigencias de la historia o a las tradiciones y a la personalidad del otro.

Cada uno se manifestaba al otro bajo una luz romántica, muy por encima de las batallas de los aliados o de los subordinados: sus encuentros y su correspondencia eran ocasiones en las que ambos se ponían conscientemente a la altura de las circunstancias: eran primos reales y se enorgullecían de esta relación, templada por una percepción clara y a veces divertida, pero nunca irónica, de las peculiares cualidades del otro. La relación, nacida durante el gran cataclismo histórico, algo exagerada por su solemnidad, jamás flaqueó ni degeneró, sino que retuvo una combinación de dignidad formal y efusiva alegría que difícilmente haya unido antes a los jefes de Estado. Cada uno sentía una fascinación personal no tanto por el otro, sino por la idea del otro, y lo contagiaba con su propia clase peculiar de vivacidad.

La relación se hizo auténtica por medio de algo más que la sólida comunidad de intereses o el respeto y la admiración personal y oficial: específicamente, por medio del especial grado de simpatía que cada uno tenía por el deleite que mostraba el otro en las rarezas y las gracias de la vida y el propio papel activo que desempeñaba en ella. Este era un singular lazo personal, que Harry Hopkins comprendió y alentó al grado máximo. El sentido del humor de Roosevelt era quizá más alegre, el de Churchill un poco más tétrico. Sin embargo, era algo que compartían y con pocos estadistas fuera de la órbita anglo-norteamericana, si acaso con alguno; sus empleados personales a veces lo pasaban por alto o no lo comprendían, y confirió a su asociación una cualidad muy singular.

Las declaraciones públicas de Roosevelt difieren enormemente de las dramáticas obras maestras de Churchill, pero no son incompatibles con su espíritu ni con su esencia. Roosevelt no nos dejó su propia versión, del mundo; quizá vivía demasiado día a día para sentirse atraído, temperamentamente, por la ejecución de semejante tarea. No obstante, ambos tenían plena conciencia de su posición predominante en la historia del mundo moderno, y Churchill escribió el relato de su gobierno plenamente consciente de esta responsabilidad.

Es una gran ocasión, y la trata con la solemnidad correspondiente. Como un gran actor —tal vez el último de su clase— sobre el escenario de la historia, pronuncia sus frases memorables en un estilo grande, pausado y

majestuoso en una luz deslumbrante, como corresponde a un hombre que sabe que su obra y su persona seguirán siendo objeto de escrutinio y de evaluación para muchas generaciones. Su narrativa es una gran representación pública y tiene el atributo de la magnificencia formal. Las palabras, las soberbias frases, la sostenida emotividad, son un medio único que comunica su visión de sí mismo y de su mundo e inevitablemente, como todo lo que ha dicho y hecho, reforzarán la famosa imagen pública, que ya no se distingue de la esencia interior y de la verdadera naturaleza del autor: un hombre más grande que la vida, compuesto de elementos más imponentes y sencillos que los hombres comunes, una figura histórica gigantesca durante el lapso de su propia vida, con audacia sobrehumana, fuerte e imaginativa, uno de los dos hombres de acción más grandes que su nación ha producido, orador de poderes prodigiosos, salvador de su país, héroe mítico que pertenece tanto a la leyenda como a la realidad, el ser humano más grande de nuestra época.

Trad. de Juan José Utrilla

El presidente Franklin Delano Roosevelt



Nunca conocí a Roosevelt, y aunque pasé más de tres años en Washington durante la guerra, ni siquiera lo vi. Lo lamento, pues me parece que ver y, sobre todo, oír la voz de alguien que ha ocupado nuestra imaginación por muchos años debe modificar de alguna manera profunda nuestra impresión haciéndola más concreta y tridimensional. Con todo, nunca lo vi, y lo oí solo por la radio. Por consiguiente, tengo que intentar expresar mi impresión sin la ayuda de la relación personal y, debo agregar, sin conocimientos especializados sobre la historia norteamericana ni sobre las relaciones internacionales. Tampoco estoy calificado para hablar de la política interior y exterior de Roosevelt, ni del efecto político o económico

más grande. Trataré de dar solo una impresión personal del efecto general de su personalidad sobre mi generación, en Europa.

Cuando digo que algunos hombres ocupan nuestra imaginación por muchos años, esto es literalmente cierto con respecto a Roosevelt y a los jóvenes de mi propia generación en Inglaterra, y probablemente en muchas partes de Europa y, a decir verdad, del mundo entero. Si uno era joven durante los años treinta y vivía en un país democrático, entonces, cualquiera que haya sido la ideología política, si tenía unos sentimientos humanos, la chispa más leve de idealismo social, o amor a la vida en cualquier forma, debió de sentirse como se sintieron probablemente los jóvenes de la Europa continental después de la derrota de Napoleón, durante los años de la restauración; que todo estaba oscuro y quieto, que se propalaba una gran reacción; era poco lo que se movía, y nada resistía.

Todo comenzó con la gran depresión de 1931, que destruyó la sensación, tal vez muy infundada, de seguridad económica que tenían entonces muchos jóvenes de las clases medias. Siguió los férreos años treinta, de los cuales los poetas ingleses de la época —Auden, Spender, Day Lewis— dejaron un testimonio vivo: los oscuros y abatidos años treinta, el único de todos los períodos al que nadie en Europa desea regresar, a menos que lamente la desaparición del fascismo. Vinieron Manchuria, Hitler, los manifestantes contra el hambre, la guerra de Abisinia, la votación por la paz, el Club de Libros de Izquierda, las novelas políticas de Malraux, incluso el artículo de Virginia Woolf en el *Daily Worker*, los procesos y las purgas en la Unión Soviética, las conversiones de liberales y radicales jóvenes e idealistas al comunismo, o una fuerte afinidad con él, a menudo sin una razón mejor que el hecho de que parecía ser la única fuerza lo bastante firme y fuerte para resistir con eficacia al enemigo fascista; a tales conversiones a veces seguían visitas a Moscú o combates en España, y la muerte en el campo de batalla, o la desilusión amarga y colérica con la práctica comunista, o alguna elección, hecha con desesperación y sin convencimiento, entre dos males, para escoger el menor.

La propaganda más insistente de aquellos días declaraba que el humanitarismo, el liberalismo y las fuerzas democráticas estaban agotados, y que ahora solo quedaba decidir entre dos extremos sombríos: el

comunismo o el fascismo, el rojo o el negro. Para aquellos que no se dejaban llevar por este parloteo, la única luz que quedaba en la oscuridad era el gobierno de Roosevelt y el New Deal en los Estados Unidos. En una época de debilidad y de creciente desesperación en el mundo democrático, Roosevelt irradiaba confianza y fuerza. Era el dirigente del mundo democrático, y entre todos los estadistas de los años treinta, solo sobre él no se cernía ninguna nube, ni sobre él ni sobre el New Deal, que a los ojos de los europeos aún parece un brillante capítulo en la historia de la humanidad. Es cierto que este gran experimento social se llevó a cabo sin tomar en cuenta al mundo exterior, actitud nacida del aislamiento político; pero, por otra parte, era explicable, psicológicamente, que los Estados Unidos, país nacido como reacción a las locuras y a los males de una Europa perturbada constantemente por luchas religiosas o nacionalistas, intentara buscar la salvación sin ser molestado por las corrientes de la vida europea, sobre todo cuando Europa parecía estar a punto de derrumbarse en una pesadilla totalitaria. Por tanto, aquellos que veían como trágica la situación europea perdonaron a Roosevelt por no seguir ninguna política exterior en particular; es más, por tratar de salir adelante, si no sin política exterior, sí al menos con un mínimo de relaciones con el resto del mundo, lo cual en realidad respondía en cierto grado a la tradición política norteamericana.

Un propósito humanitario animaba claramente la política interna de Roosevelt. Después del individualismo desenfrenado de los años veinte, que había conducido al derrumbe económico y a la miseria extendida, buscaba establecer las nuevas reglas de justicia social. Intentaba hacerlo sin tener que meter a su país en una especie de camisa de fuerza doctrinaria, ya fuera el socialismo o el capitalismo del Estado, o la clase de nueva organización social que los regímenes fascistas ostentaban como el Nuevo Orden. Era elevado el descontento social en los Estados Unidos; la fe en los hombres de negocios como salvadores de la sociedad se había evaporado de la noche a la mañana después del famoso derrumbe de Wall Street; Roosevelt proporcionaba una gran válvula de escape para el rencor y la indignación contenidos y trataba de evitar la revolución y de construir un régimen que proporcionara mayor igualdad económica y justicia social —ideales que eran la mejor parte de la tradición de la vida norteamericana— sin alterar la

base de la libertad y de la democracia en su país. Esto lo hacía, según los críticos hostiles, un grupo azaroso de aficionados, profesores universitarios, periodistas, amigos personales, personas independientes de uno u otro tipo, intelectuales, ideólogos, cuyo aspecto y métodos de administración o de elaboración de políticas irritaban a los servidores de las instituciones gubernamentales establecidas y a todo tipo de conservadores metódicos. No obstante, era claro que la calidad de aficionados de estos hombres, el que se les permitiera hablar sin restricción alguna, experimentar, entregarse a una vasta cantidad de ensayos, el que las relaciones fueran personales y no institucionales, todo ello generó una vitalidad y un entusiasmo propios. La ciudad de Washington sin duda estaba llena de disputas, renunciadas, intrigas palaciegas, guerra constante entre individuos y grupos de individuos, partidos, facciones, defensores personales de este gran capitán o de aquel otro, lo cual debió de volver locos a aquellos funcionarios sobrios y responsables acostumbrados al ritmo más lento y a las pautas más normales de la administración; en cuanto a los banqueros y a los hombres de negocios, sus sentimientos eran indescriptibles, pero en esta época no se les tomaba mucho en cuenta, ya que se consideraba que se habían desacreditado demasiado, en realidad, para siempre.

Sobre este vasto e hirviente caos presidía un hombre apuesto, encantador, alegre, muy inteligente, muy agradable y muy audaz: Franklin Delano Roosevelt. Se le acusaba de tener muchas debilidades: había traicionado a su clase; era ignorante, sin escrúpulos, irresponsable. Jugaba cruelmente con la vida y la carrera de los individuos. Lo rodeaban aventureros, hábiles e intrigantes oportunistas. Hacía promesas contradictorias, cínica y descaradamente, a individuos, grupos y representantes de países extranjeros. Con su enorme e irresistible encanto público y su asombroso buen humor compensaba la falta de otras virtudes consideradas como más importantes en el dirigente del país democrático más poderoso del mundo: las virtudes de la dedicación, la industria y la responsabilidad. Todo esto se decía, y en realidad es probable que en parte haya sido justo. Lo que atraía a sus seguidores eran algunas cualidades compensatorias de orden extraordinario e inspirador: era generoso y poseía una amplia visión política, una imaginación de grandes alcances, una

comprensión de la época en que vivía y de la dirección de las fuerzas grandes y nuevas que obraban en el siglo xx: tecnológicas, raciales, imperialistas, antiimperialistas; era partidario de la vida y del movimiento, de la promoción de la satisfacción más generosa posible del mayor número posible de deseos humanos, y enemigo de la precaución, de la economía y del estancamiento. Por encima de todo, era absolutamente intrépido.

Era uno de los pocos estadistas del siglo xx, o de cualquier otro siglo, que parecía no tener ningún temor al futuro. Tenía fe en su propia fuerza y en su propia capacidad para controlar, con éxito, todo lo que sucediera. Creía en la capacidad y en la lealtad de sus lugartenientes, de manera que veía el futuro con tranquilidad, como diciendo: «Que venga lo que sea. Todo nos servirá. De todo sacaremos provecho». Era esto, tal vez, más que ninguna otra cualidad, lo que hizo que se unieran a él hombres de muy distintos puntos de vista. En un mundo abatido, que parecía estar dividido entre fanáticos perversos y fatalmente eficientes que lo llevaban a la destrucción, y poblaciones confundidas que huían, mártires sin entusiasmo en una causa que no podían definir, él creía en su propia capacidad, siempre que llevara el control de la situación, para contener esta terrible marea. Tenía todo el carácter, la energía y la habilidad de los dictadores, y estaba de nuestra parte. En sus opiniones y acciones públicas era en todo respecto un demócrata. Tal vez sean ciertas todas las críticas políticas, personales y públicas; quizá sean verdaderos todos los defectos personales que sus enemigos, y algunos amigos, le atribuían; no obstante, como figura pública era único. A medida que se ensombrecía cada vez más el panorama europeo, especialmente después de que estalló la guerra, daba la impresión de ser para los pobres y los desdichados de Europa una especie de semidiós benévolo que, a final de cuentas, podría salvarlos y lo haría. Su autoridad moral, el grado de confianza que inspiraba fuera de su propio país —y siempre mucho más allá de las fronteras de los Estados Unidos que dentro de ellas— no tiene paralelo. Tal vez el presidente Wilson haya inspirado un sentimiento semejante en los días que siguieron al final de la primera Guerra Mundial, cuando se paseó triunfalmente en auto por París y Londres; sin embargo, desapareció rápidamente y dejó tras de sí un terrible sentimiento de desilusión. Incluso para sus enemigos era evidente que el

presidente Roosevelt no se daría por vencido como lo había hecho el presidente Wilson. A su prestigio y a su personalidad agregó un grado de habilidad política —es más, de virtuosismo— que ningún norteamericano anterior a él había jamás poseído. Era claramente mayor la probabilidad de que realizara sus deseos; y menor la de que sus seguidores recibieran una amarga decepción.

En realidad era muy distinto de Wilson. Representan tipos contrastantes de estadista, en cada uno de los cuales aparecen de cuando en cuando hombres de imponente categoría. La primera clase de estadista es en esencia un hombre de principio único y de visión fanática. Preso de su propio sueño brillante y coherente, por lo general no comprende ni a las personas ni los sucesos. No tiene dudas ni titubeos y, por medio de la concentración de la fuerza de voluntad, de la brusquedad y del poder, logra pasar por alto gran parte de lo que acontece a su alrededor. En ocasiones, y en ciertas situaciones, esta misma ceguera y este ensimismamiento terco le permiten torcer los acontecimientos y doblegar a los hombres para que se apeguen a sus propios moldes. Su fuerza radica en que los seres humanos débiles y vacilantes, demasiado inseguros o incapaces de decidir entre las alternativas, encuentran alivio, paz y fortaleza sometiéndose al mando de un solo caudillo de proporciones sobrehumanas, que ve todas las cuestiones con claridad, cuyo universo consiste completamente de colores primarios, principalmente el negro y el blanco, y que avanza hacia su meta sin ver a la derecha ni a la izquierda, animado por la visión violenta que lleva dentro. Tales hombres difieren ampliamente en calidad moral e intelectual, como fuerzas de la naturaleza, y lo mismo benefician como perjudican al mundo. A este tipo pertenecen Garibaldi, Trotsky, Parnell, De Gaulle, y tal vez Lenin, también no estoy haciendo una distinción moral ni valorativa, sino de tipo. Dentro de esta categoría hay grandes benefactores, como Wilson, lo mismo que terribles malhechores, como Hitler.

El otro tipo de estadista eficaz es un ser político por naturaleza, así como el héroe sencillo es a menudo explícitamente antipolítico y viene a salvar a los hombres, al menos en apariencia, de los fraudes y de las sutilezas de la vida política. El segundo tipo de política posee antenas de la mayor delicadeza posible que le comunican, en formas difíciles o

imposibles de analizar, los contornos siempre cambiantes de los sucesos, de los sentimientos y de las actividades humanas que los rodean; están dotados de una peculiar sensibilidad política, que se alimenta de la capacidad para captar impresiones minuciosas, integrar una vasta multitud de detalles evanescentes o inasibles, parecida a la que poseen los artistas en relación con su material. Los estadistas de este tipo saben qué hacer y cuándo hacerlo, si han de lograr sus fines, que por su parte no nacen generalmente en un mundo privado de pensamiento íntimo o sentimientos introvertidos, sino que son la cristalización, la elevación a un nivel de gran intensidad y claridad, de lo que gran número de sus conciudadanos piensan y sienten en alguna forma vaga e imprecisa pero, no obstante, insistente. En virtud de esta capacidad para apreciar su material, así como un escultor sabe qué puede tallarse en madera y qué en mármol, y cómo y cuándo, se parecen a esos médicos que tienen un don natural para curar, que no depende directamente del conocimiento de la anatomía científica que solo se puede aprender por observación o experimento, o de la experiencia de otros, aunque no podría existir sin él. Este conocimiento instintivo, o por lo menos incomunicable, de dónde buscar lo que necesitamos, el poder de adivinar dónde se encuentra el tesoro, es algo común a muchas clases de genios, científicos y matemáticos lo mismo que hombres de negocios, administradores y políticos. Estos hombres, cuando son estadistas, tienen una aguda conciencia del sentido en que corren los pensamientos y las sensaciones de los seres humanos, y dónde la vida los oprime con mayor peso, y dan a estos seres humanos un sentido de comprensión de sus necesidades internas, de responder a sus impulsos más profundos; ante todo, la sensación de ser los únicos capaces de organizar el mundo a lo largo de lineamientos que las masas, instintivamente, anhelan. A este tipo de estadista pertenecieron Bismarck y Abraham Lincoln, Lloyd George y Thomas Masaryk, quizás hasta cierto punto Gladstone y, en menor grado, Walpole. Roosevelt fue un magnífico virtuoso de este tipo, y fue el más benévolo así como el más grande maestro de este arte en los tiempos modernos. En realidad, deseó una vida mejor para la humanidad. La gran mayoría de votos que obtuvo en las elecciones de los Estados Unidos durante sus cuatro períodos en el cargo, pese a la creciente hostilidad de la

prensa y a perpetuas profecías de su parte sobre que él había ido demasiado lejos, y no sería reelegido, a la postre se debieron a una oscura sensación, de parte de la mayoría de los ciudadanos de los Estados Unidos, de que él estaba de parte de ellos, que les deseaba todo bien y que haría algo por ellos. Y esta sensación gradualmente fue difundiéndose por todo el mundo civilizado. Se convirtió en un héroe legendario para los indigentes y los oprimidos —ni ellos mismos supieron por qué— mucho más allá de las fronteras del mundo de habla inglesa.

Como he dicho antes, fue acusado por algunos de sus enemigos, de traicionar a su clase, y así fue, en efecto. Cuando un hombre que conserva los modales, el estilo de vida, la textura emocional y la gracia del antiguo orden de educación aristocrática libre se rebela contra su medio y adopta las ideas y aspiraciones de la nueva clase, socialmente en rebeldía, y no las adopta por conveniencia sino por genuina convicción moral, o por amor a la vida, incapacidad de quedarse del lado de lo que le parece estrecho, bajo, restrictivo... el resultado es a la vez fascinador y atractivo. Esto es lo que hace tan atractivas las figuras de hombres como Condorcet o Charles James Fox o algunos de los revolucionarios rusos, italianos y polacos del siglo XIX; por lo que sabemos, este también pudo ser el secreto de Moisés o de Pericles o de Julio César. Fue esta caballerosidad combinada con el hecho de que todos sentían que el hombre estaba profundamente comprometido con su bando en la lucha y en favor de su modo de vida, así como su abierta y temeraria falta de neutralidad en la guerra contra los nazis y los fascistas, la que le ganó el corazón del pueblo británico durante los años de guerra. Recuerdo bien, en Londres, en noviembre de 1940, cuán emocionada se sintió la mayoría acerca del resultado de la elección presidencial en los Estados Unidos. En teoría, no había por qué preocuparse. Willkie, el candidato republicano, se había expresado enérgica y sinceramente como partidario de las democracias. Y sin embargo, sería absurdo decir que el pueblo de la Gran Bretaña era neutral en sus sentimientos hacia los dos candidatos. Sentía en sus huesos que Roosevelt era su amigo de toda la vida, que odiaba a los nazis tanto como él, que deseaba que prevaleciesen la democracia y la civilización, en el sentido en que él creía en ambas, y que sabía lo que quería, y que este objetivo se parecía más a sus propios ideales

que los de todos sus adversarios. Sabían los ingleses que su corazón estaba donde debía estar y por tanto, si es que siquiera pensaban en ello, no les interesaba saber si sus nombramientos políticos se habían hecho bajo la influencia de magnates o por razones personales, o irreflexivamente; o si sus doctrinas económicas eran heréticas y si tenía una consideración bastante escrupulosa por la opinión del Senado o la Cámara de Representantes, por las prescripciones de la Constitución de los Estados Unidos o las opiniones del Tribunal Supremo. Estas eran cuestiones muy ajenas a ellos. Sabían que, hasta el grado en que lo permitieran su enorme energía y capacidad, podía ver a través de ellos. No existe un hipnotismo duradero de las masas; las masas saben qué les gusta, qué les atrae genuinamente. Hitler fue realmente y en gran parte lo que los alemanes pensaron que era, y Roosevelt fue, de hecho lo que los hombres libres de Europa y América y Asia y África y Australia, y doquier se agitaron los rudimentos del pensamiento político, pensaron que era. Fue el más grande jefe de la democracia, el más grande paladín del progreso social en el siglo XX.

Sus enemigos le acusaron de conspirar para llevar a su pueblo a la guerra. No deseo discutir aquí este asunto controvertible, pero me parece a mí que faltan pruebas. Creo que cuando prometió mantener a los Estados Unidos en paz, quiso decir que haría todo lo posible por conseguirlo mientras ello fuese compatible con ayudar a promover la victoria de las democracias. En cierto período, debió de pensar que podía ganar la guerra sin entrar en ella, y así, al terminar esta, encontrarse en la posición única, hasta entonces no alcanzada por nadie, de ser el árbitro del destino del mundo, sin tener que aplacar aquellas fuerzas enconadas que inevitablemente surgen al entrar en una guerra y que son un obstáculo para la razón y la humanidad al establecer la paz. No hay duda de que con frecuencia confió en su propio mágico poder de improvisación. No hay duda de que cometió muchos errores políticos, algunos de ellos difíciles de remediar: algunos dirían que acerca de Stalin y sus intenciones y de la naturaleza del estado soviético; otros podrán señalar, justamente, su frialdad hacia el movimiento de la Francia Libre, sus desdeñosas intenciones con respecto al Tribunal Supremo de los Estados Unidos, sus errores acerca de

otros muchos asuntos. Irritó a sus más fieles partidarios y servidores porque no les dijo lo que estaba haciendo; su gobierno fue sumamente personal, enfureció a los funcionarios de mentalidad mezquina, y humilló a quienes pensaban que la política debía llevarse adelante en consulta con ellos. Exasperó a veces a sus aliados, pero cuando estos por fin reflexionaron sobre quiénes les deseaban mal en los Estados Unidos y en el mundo exterior, y cuáles eran sus motivos, su respeto, afecto y lealtad solieron retornar. Nadie se ha ganado más enemigos públicos, y sin embargo, nadie tuvo más derecho a enorgullecerse por la calidad y los motivos de algunos de estos enemigos. Con justicia se le habría podido llamar el amigo del pueblo, y aunque sus adversarios le acusaron de demagogo, a mí este cargo me parece injusto. No sacrificó principios políticos fundamentales a un deseo de conservar el poder; no azuzó malas pasiones tan solo para vengarse de aquellos que le desagradaban, o a quienes quería aplastar, o porque tal fuese una atmósfera en que le resultaba conveniente operar: él quiso que su gobierno fuese el de la vanguardia de la opinión pública y tirara de ella, en lugar de dejar que lo arrastrara; hizo que la mayoría de sus conciudadanos estuviesen más orgullosos que nunca de su país. Elevó su categoría a sus propios ojos... inmensamente a los del resto del mundo.

Fue la transformación extraordinaria de un individuo. Acaso se debiera esto en gran parte al quebrantamiento de su salud a comienzos de los años veinte y a su maravilloso triunfo sobre sus incapacidades; pues empezó en la vida como un joven de buena cuna, cortés, no particularmente talentoso, hasta cierto grado un pisaverde que gozó de las simpatías pero no de gran admiración entre sus contemporáneos en Gronton y en Harvard, un competente Subsecretario de Marina en la primera Guerra Mundial; en suma, pareció haberse embarcado en la carrera rutinaria de un patricio norteamericano con moderadas ambiciones políticas. Su enfermedad, el apoyo y aliento y las cualidades políticas de su esposa —cuya grandeza de carácter y bondad de corazón ha recogido debidamente la historia— parecieron transformar su personalidad pública en la de aquel fuerte y benéfico baluarte que llegó a ser el padre de su pueblo; de manera absolutamente única. Hizo más que esto: no es excesivo decir que alteró el concepto fundamental del gobierno y sus obligaciones hacia los

gobernados. El Estado de beneficencia, tan frecuentemente denunciado, de un modo visible había llegado para quedarse: la responsabilidad moral directa para un mínimo nivel de vida y servicios sociales, que se daban por sentados, hoy se aceptan casi sin un murmullo entre los más conservadores políticos de las democracias occidentales; el Partido Republicano, victorioso en 1952, no hizo ningún esfuerzo por alterar los principios básicos —que parecieron utópicos durante los años veinte— de la legislación social de Roosevelt.

Pero el mayor servicio de Roosevelt a la humanidad (después de asegurar la victoria contra los enemigos de la libertad) consiste en el hecho de haber mostrado que es posible ser políticamente eficiente, y a la vez benévolo y humano: que la feroz propaganda de izquierda y derecha de los años treinta, según la cual la conquista y retención del poder político no son compatibles con cualidades humanas, sino que necesariamente exigen a quienes las persiguen seriamente el sacrificio de sus vidas en el altar de alguna implacable ideología, o la práctica del despotismo, propaganda que llenó el arte y las conversaciones de la época, simplemente era falsa. El ejemplo de Roosevelt fortaleció la democracia por doquier, es decir, la idea de que promover la justicia social y la libertad individual no necesariamente significa el fin de todo gobierno eficiente; que poder y orden no son sinónimos de una camisa de fuerza de doctrina, ya sea económica o política; que es posible reconciliar la libertad individual —una suelta textura de sociedad— con el mínimo indispensable de organización y autoridad; y en esta creencia se encuentra lo que el más grande predecesor de Roosevelt describió una vez como «la última y mejor esperanza de la tierra».

Trad. de Juan José Utrilla

Bibliografía de Isaiah Berlin

BIBLIOGRAFÍA CONCISA DE LOS ESCRITOS DE ISAIAH BERLIN

ESCRITOS DE BERLIN

Con la excepción de su biografía de Marx, su antología de los filósofos de la Ilustración y su estudio de J. G. Hamann, la obra de Isaiah Berlín publicada durante su vida ha adoptado la forma de ensayos, a menudo originados en conferencias y con frecuencia aparecidos en ediciones muy difíciles de conseguir. Por fortuna, la mayoría de estos ensayos ha sido hoy reunida en una serie publicada durante un periodo de más de 30 años.

Los lectores que deseen explorar los muchos escritos (aún) no recopilados en forma de volumen deberán consultar la bibliografía completa de los escritos de Berlín, hecha por Henry Hardy, que ha compilado y editado todos los volúmenes publicados desde 1978 (en el caso de Pensadores rusos junto con Aileen Kelly). Esta bibliografía aparece en su actual forma publicada, puesta más al día, en la edición de Princeton University Edition de 2001, de *Against the Current* [Contra la corriente]; y una versión constantemente actualizada está disponible en The Isaiah Berlín Virtual Library, la página electrónica oficial de la Isaiah Berlín Literary Trust, cuya dirección electrónica es <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/>. Existen

varias grabaciones de las conferencias y emisiones de radio en las que participó Berlín, incluyendo sus Mellon Lectures de 1965 sobre el romanticismo, en el National Sound Archive de Londres: la experiencia de oírlo hablar es sumamente recomendable. En los casos en que estos testimonios no han sido publicados, están siendo agregadas transcripciones editadas a la misma web.

HENRY HARDY

Junio de 2002

ESCRITOS ACERCA DE BERLÍN

La lista de publicaciones estimuladas por las ideas de Berlín va creciendo continuamente en muchos idiomas. Me limitaré aquí a las publicaciones en inglés.

Existen cuatro recopilaciones acerca de o inspiradas en sus ideas:

Alan Ryan (ed.), *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlín*, Oxford y Nueva York, 1979: Oxford University Press.

Avishai Margalit et al., *On the Thought of Isaiah Berlín: Papers Presented in Honour of Professor Sir Isaiah Berlín on the Occasion of his Eightieth Birthday* (Jerusalén, 1990; Israel Academy of Sciences and Humanities) (folleto de 45 pp.).

Edna y Avishai Margalit (eds.), *Isaiah Berlín: A Celebration* (Londres, 1991: Hogarth Press; Chicago, 1991: University of Chicago Press).

Mark Lilla, Ronald Dworkin y Robert B. Silvers (eds.), *The Legacy of Isaiah Berlín* (Nueva York, 2001: New York Review of Books; Londres, 2001, Granta).

Hasta ahora han aparecido en inglés tres estudios, en forma de libro, sobre el pensamiento de Berlín:

Robert Kocis, *A Critical Appraisal of Sir Isaiah Berlin's Political Philosophy* (Lewinston, NY, etc., 1989: Edwin Mellen Press).

Claude J. Galipeau, *Isaiah Berlin's Liberalism* (Oxford, 1994: Clarendon Press), con una bibliografía especialmente valiosa.

Jonh Gray, *Isaiah Berlin* (Londres, 1995: Harper-Collins; Nueva York, 1996: Princenton University Press; edición en rústica, retitulada *Berlin*, Londres: Fontana Modern Masters).

En este contexto también debe ser mencionado el libro de George Crowder, *Liberalism and Value Pluralism* (Londres y Nueva York, 2002: Continuum) una excelente y detallada síntesis de los debates acerca de la relación entre pluralismo y liberalismo que también aporta numerosas contribuciones originales. La biografía autorizada *Isaiah Berlin: A Life* (Londres, 1998: Chatto and Windus; Nueva York, 1998: Metropolitan), realizada por Michael Ignatieff, arroja mucha luz sobre las ideas de Berlin; y varios testimonios de aquellos que lo conocieron bien están recopilados en *The First and the Last* (Nueva York/Londres, 1999: New York Review of Books/Granta).

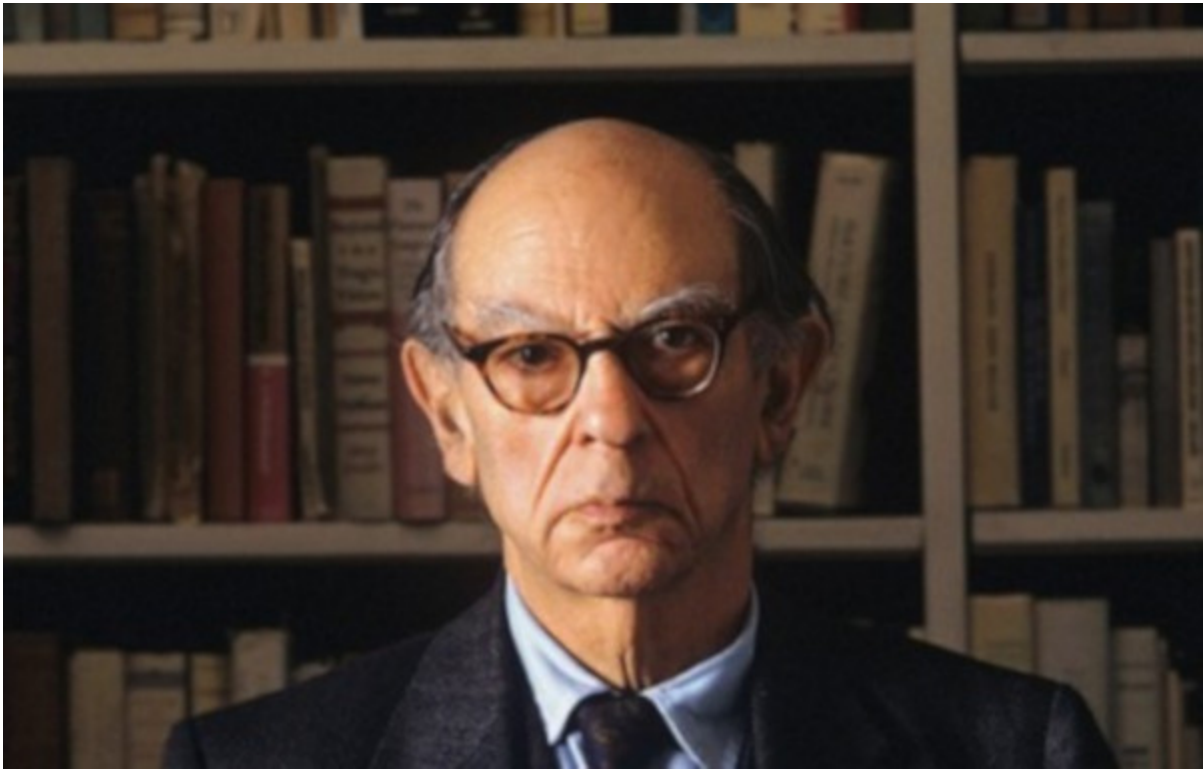
El número de publicaciones sobre Berlin, o sobre temas que el trató, es ahora tan grande, y se incrementa a tal velocidad, que es imposible hacer aquí una selección útil de ellas.

Por fortuna, hay un excelente análisis crítico de Ian Harris sobre estos textos en «Berlin and his Critics», incluido en *Liberty*. Además, una lista de publicaciones importantes está puesta constantemente al día en el sitio web antes mencionado. Muchos de los artículos críticos de «Historical Inevitability» y «Two Concepts of Liberty» son analizados en la introducción de Berlin a los «Five Essays of Liberty» (incluidos en *Liberty*).

Por último, existe un valioso libro de entrevistas con Berlin:

Ramin Jahanbegloo, *Conversations with Isaiah Berlin*, 1992 (Phoenix).

Trad. de María Antonia Neira



ISAIAH BERLIN (Riga, Letonia, 1909 - 1997), politólogo e historiador de las ideas; está considerado como uno de los principales pensadores liberales del siglo XX. Hijo de un comerciante en maderas emigrado a Inglaterra, que era descendiente putativo de quien fue la cabeza «de una de las sectas más importantes de judíos hasídicos de Europa oriental, conocidos con el nombre de lubabich [...]» (Ignatieff, Isaiah Berlin. Su vida, 1999). Fue el primer judío en ser elegido para recibir una beca en el All Souls College de Oxford. Entre 1957 y 1967 fue Chichele Professor de Teoría Social y Política en la Universidad de Oxford. En 1967 ayudó a fundar el Wolfson College de Oxford, y se convirtió en su primer presidente. Recibió el título de Knight Bachelor en 1957 y la Orden de Mérito en 1971.

Fue presidente de la Academia Británica entre 1974 y 1978. Recibió también el Premio Jerusalén en 1979 por sus escritos sobre la libertad individual en la sociedad. Era un activista a favor de los derechos humanos. Su obra fue vasta pero dispersa, debido a que en su mayoría consiste en artículos y recensiones en revistas especializadas. Solo dos de las ahora

numerosas recopilaciones de sus trabajos fueron editadas directamente por él: *Four Essays on Liberty* (1969) y *Vico and Herder* (1976). Su más famoso artículo, la conferencia inaugural como Chichele Professor de 1958, titulada *Two concepts of liberty*, ha sido de enorme influencia tanto en la teoría política contemporánea como en la teoría liberal. En dicho artículo presenta la ya famosa distinción entre libertad positiva y libertad negativa. Llegó a conocer personalmente a los poetas rusos Anna Ajmátova, Borís Pasternak y Joseph Brodsky. Proporcionó al dramaturgo británico Tom Stoppard el impulso para escribir la obra *La costa de Utopía* (*The Coast of Utopia*).

Notas

[1] Sófocles, *Antígona*, verso 523. <<

[2] Estaré enormemente agradecido con quien pueda proporcionar las referencias que faltan. <<

[3] El título es un verso del poema El jardín de Proserpina de Swinburne. <<

[4] El concepto que tenía Voltaire de la Ilustración como algo idéntico en todo lo esencial cada vez que se alcanza parece conducir a la conclusión inevitable de que, en su opinión, Byron se habría sentido feliz sentándose ante una mesa con Confucio, y Sófocles habría estado completamente a sus anchas en la Florencia del *Quattrocento*, y Séneca en el salón de *madame* du Deffand, o en la corte de Federico el Grande. <<

[5] A. I. Gertsen, *Sobranie sochinenii v tridstsati iomakh* (Moscú, 1954-1966), vol. 6, p. 34. <<

[6] Kant, *Gesammelte Schriften* (Berlín, 1900), vol. 8, p. 23, renglón 22. <<

^[7] *Sebastopol en mayo*, capítulo 16. <<

[1] *Œuvres de Condorcet*, ed. A. Condorcet O'Connor y M. F. Arago, vol. I (París, 1847-1849), p. 392. <<

[2] «En lo que respecta a la naturaleza, acontecimientos por demás irregulares y caprichosos en apariencia han sido explicados, y se ha demostrado que se rigen por algunas reglas universales y fijas. Esto se ha realizado porque hombres capaces y, sobre todo, hombres de mente paciente e infatigable, han estudiado los acontecimientos naturales con vistas a descubrir su regularidad: y si los sucesos humanos se sujetasen a un tratamiento semejante, tendríamos perfecto derecho a esperar resultados equivalentes... Todo aquel que está familiarizado con lo que se ha realizado en los dos últimos siglos tiene que percatarse de que cada generación demuestra que unos acontecimientos son regulares y predecibles, los mismos que la generación anterior había reputado de irregulares e impredecibles: de modo que la tendencia acentuada de la civilización en avance es la de fortalecer nuestra creencia en la universalidad del orden, del método y de la ley. Supuesto que este es el caso, se sigue que si algunos hechos, o clases de hechos, aún no se han reducido al orden, nosotros, lejos de declararlos irreductibles deberíamos guiarnos antes bien por nuestra experiencia del pasado y admitir la posibilidad de que lo que ahora llamamos inexplicable sea en algún tiempo futuro explicado. Esta expectativa de descubrimiento de la regularidad en medio de la confusión es algo tan conocido por los hombres de ciencia que, entre los más eminentes de estos, se ha convertido en artículo de fe: y si la misma expectativa no se encuentra por lo general entre los historiadores, debe atribuirse en parte a que tienen capacidad inferior a la de los investigadores de la naturaleza, y en parte a la mayor complejidad de aquellos fenómenos sociales que constituyen su materia de estudio.

«... Los historiadores más célebres son manifiestamente inferiores a quienes con más éxito han cultivado las ciencias físicas: pues ninguno de los que se han dedicado a la historia puede compararse en punto a intelecto con Kepler, Newton o muchos otros...

«[No obstante] no abrigo mayores dudas de que, antes de que transcurra otro siglo, la cadena de pruebas se habrá completado y tan raro será el historiador que niegue la imperturbable regularidad del mundo moral, como es ahora el filósofo que niega la regularidad del mundo material». Henry Thomas Buckle, *History of Civilization in England* (Londres, 1857), vol. I, pp. 6-7 y 31 <<

[3] Esto puede expresarse de otra manera diciendo que las generalizaciones de la historia, como las del pensamiento común y corriente, a veces están inconexas; de manera que un cambio en el grado de creencia en cualquiera de ellas no afecta automáticamente, como en una ciencia natural, al *status* de todas las demás. Es esta una diferencia crucial. <<

[*] Samuel Shenton, en 1956, volvió a retomar esta teoría y creó la *International Flat Earth Society*. [E. D.]. <<

[5] Aristóteles, *Poética*, 1451b, 11. <<

[6] O de semejanzas significativas; es decir, de aquellas en las que estamos interesados. <<

[7] Esto es un hecho empírico. El mundo podría haber sido diferente: por ejemplo, si poseyese un número menor de características, y estas coexistiesen o recurriesen con uniformidad y regularidad mucho mayores, los hechos de la historia podrían reducirse más fácilmente a una ciencia o a unas ciencias naturales. Pero la experiencia humana sería entonces totalmente diferente e indescriptible en términos de nuestras categorías y conceptos conocidos. Cuanto más arreglado y uniforme fuese ese universo, tanto más diferente sería del nuestro, y menos capaces seríamos de imaginárnoslo, o de concebir cómo sería nuestra experiencia. <<

[8] *Discours de M. Taine prononcé à l'Académie française* (Paris, 1880), pp. 24-27 <<

[9] Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trad. Norman Kemp Smith (Londres, 1933), p. 540. <<

[10] Éxodo, capítulo 23, versículo 9. <<

[11] «En realidad existen solo dos maneras de adquirir conocimiento acerca de los asuntos humanos», dice Ranke: «a través de la percepción de lo particular, o a través de la abstracción [...] La primera es el método de la historia. No hay otra manera...».

«En mi opinión, se necesitan dos cualidades para hacer a un verdadero historiador: en primer lugar, tiene que sentir participación y placer en el particular para sí mismo[...] Tal y como uno se deleita con las flores, sin pensar a qué género de Linneo[...] pertenecen[...], sin pensar en cómo el todo se manifiesta en el particular».

«No obstante, no basta con esto[...], mientras reflexiona [el historiador] sobre el particular, el desarrollo del mundo, en general, se le hará patente». En *The Varieties of History*, ed. Fritz Stern (Nueva York, 1956), pp. 58-59
<<

[12] Por supuesto, todos los hechos son únicos; aquellos de los que se ocupan los científicos de la naturaleza, no menos que cualesquiera otros; pero no es su singularidad lo que interesa a los científicos. <<

[13] ¿Qué pensador experimenta hoy violentas emociones a causa de los errores de los físicos cartesianos, o de los cartógrafos medievales? <<

[14] Evangelio según San Juan, capítulo 8, versículo 32. <<

[15] El autor aclara que empleará indistintamente las palabras inglesas *freedom* y *liberty*. <<

[16] El cínico Enamo <<

[17] R. M. Hare, *Freedom and Reason* (Oxford, 1963). <<

[18] Stuart Hampshire, «Spinoza and the Idea of Freedom», en *Proceedings of the British Academy*, 46 (1960), pp. 195-215. <<

[19] Iris Murdoch, S. N. Hampshire, P. L. Gardiner y D. F. Pears, «Freedom and Knowledge», en D. F. Pears (comp.), *Freedom and the Will* (Londres, 1965), pp. 80-104 <<

[20] Quisiera aprovechar la oportunidad de corregir una mala exposición de este tema que se encuentra en mi conferencia titulada *Two Concepts of Liberty* (Oxford, 1958), reimpresa ahora, revisada, con el título de *Four Essays on Liberty* (Londres, 1969), y de darle las gracias a Richard Wollheim por habérmelo señalado <<

[21] Cicerón, *Disputas tusculanas*, 2, p. 61. <<

[1] La primera versión de este escrito fue leída en una reunión de la sección británica de la Political Studies Association, en 1953. Me gustaría aprovechar esta oportunidad para agradecer a los amigos y colegas a quienes se los remití para sus comentarios. Incluyen a A. P. d'Entrèves, Carl J. Friedrich, Felix Gilbert, Myron Gilmore, Louis Hartz, J. P. Plamenatz, Lawrence Stone y Hugh Trevor-Roper. He aprovechado mucho sus críticas, que me han salvado de muchos errores; de los que han quedado soy, desde luego, el único responsable. <<

[2] La lista completa contiene ahora [1972] más de tres mil referencias. Las investigaciones bibliográficas que he hallado más valiosas son P. E. Harris, «Progress in Machiavelli studies», *Italíca* 18, 1941, pp. 1-11; Eric W. Cochrane, «Machiavelli: 1940-1960», *Journal of Modern History* 33, 1961, pp. 113-136; Felix Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini*, Princeton, 1965; Giuseppe Prezzolini, *Machiavelli Anticristo*, Roma, 1954, traducido al inglés como *Machiavelli*, Nueva York, 1967; Londres, 1968; De Lamar Jensen (ed.), *Machiavelli: Cynic, Patriot, or Political Scientist?*, Boston, 1960; Richard C. Clark, «Machiavelli: Bibliographical spectrum», *Review of National Literatures* I, 1970, pp. 93-135. <<

[3] Su hábito de poner las cosas *troppo assolutamente* fue notado ya por Guicciardini. Véase «Considerazioni intorno ai *Discorsi* del Machiavelli», libro I, cap. 3, p. 8, ed. Roberto Palimarocchi (ed.), *Scritti politici e ricordi*, Bari, 1933. <<

[4] Alberico Gentili, *De iuribus libri tres*, Londres, 1585, libro 3, cap. 9, pp. 101-102. <<

[5] Garrett Mattingly, «Machiavelli's Prince: Political Science or Political Satire?», *American Scholar* 27, 1958, pp. 482-491. <<

[6] Benedictus de Spinoza, *Tractatus politicus*, cap. 5, sección 7. <<

^[7] *Du contrat social*, libro 3, cap. 6, nota. <<

[8] *I sepolchri*, pp. 156-158: «che temprando lo scettro a'regnatori, / gli allor
ne sfronda, ed alle genti svela / di che lagrime grondi e di che sangue;...».
<<

^[9] Luigi Ricci, prefacio a Niccolò Machiavelli, *The Prince*, Londres, 1903.

<<

[10] Allan H. Gilbert, *Machiavelli's Prince and its Forerunners*, Durham, 1938. <<

[11] Giuseppe Prezzolini, *Machiavelli Anticristo*, Roma, 1954, traducido al inglés como *Machiavelli*, Nueva York, 1967; Londres, 1968, p. 89. <<

[12] Hiram Haydn, *The Counter-Renaissance*, Nueva York, 1950. <<

[13] V. g. los españoles Pedro de Ribadeneira, *Tratado de la religión*, Madrid, 1595, y Claudio Clemente (seudónimo de Juan Eusebio Nieremberg), *El machiavelismo degollado*, Alcalá, 1637. <<

[14] Giuseppe Toffanin, *La fine dell'umanesimo*, Turín, 1920. <<

[15] Roberto Ridolfi, *Vita di Niccolò Machiavelli*, Roma, 1954, traducido por Cecil Grayson como *The Life of Niccolò Machiavelli*, Londres y Chicago, 1963. <<

[16] *The Discourses of Niccolò Machiavelli*, traducidos con introducción y Notas en dos volúmenes por Leslie J. Walker, Londres, 1950. <<

[17] Felice Alderisio, *Machiavelli: L'arte dello Stato nell'azione e negli scritti*, Turín, 1930. <<

[18] Citado por Prezzolini en: *Machiavelli Anticristo*, Londres, 1968, p. 231.

<<

[19] Roberto Ridolfi, *Vita di Niccolò Machiavelli*, Roma, 1954, traducido por Cecil Grayson como *The Life of Niccolò Machiavelli*, Londres y Chicago, 1963. Versión italiana p. 382; versión inglesa, p. 235. <<

[20] Croce adscribe a Maquiavelo «un'austera e dolorosa coscienza morale», *Elementi di politica*, Bari, 1925, p. 62. La idea de que Maquiavelo desea mostrar desnudo el poder político —lo que Gerhard Ritter en un volumen con tal nombre llamó *Die Dämonie der Macht*— se remonta al siglo XVI (véase la edición aún insustituible de Burd de *The Prince*, Oxford, 1891, p. 31 y siguientes). <<

[21] *Op. cit.* (véase nota anterior), p. 66; véase el comentario de Eric W. Cochrane en p. 15, nota 9 de, «Machiavelli: 1940-1960», *Journal of Modern History*. <<

[22] Para referencias véase Eric W. Cochrane, «Machiavelli: 1940-1960», *Journal of Modern History* 33,1961, p. 118, nota 19. <<

[23] «Los suizos son más libres [*liberissimi*] por estar mejor armados [*armatissimi*]». *The Prince*, cap. 12. <<

[24] Vittorio Alfieri, *Del principe e delle lettere*, libro 2, cap. 9. *Opere*, vol. 4, Alessandro Donati (ed.), Bari, 1927, pp. 172-173. <<

[25] Garrett Mattingly, «Machiavelli's Prince: Political Science or Political Satire?», *American Scholar* 27, 1958, p. 91. <<

[26] Eric Vögelin, «Machiavelli's *Prince*: Background and Formation», *Review of Politics* 13, 1951, pp. 142-168. <<

[27] Ernst Cassirer, *The Myth of the State*, Londres y New Haven, 1946, cap. 12. <<

[28] Augustin Renaudet, *Machiavel: Étude d'histoire des doctrines politiques*, Paris, 1942. <<

[29] Leonardo Olschik, *Machiavelli the Scientist*, Berkeley, California, 1945.

<<

[30] W. K. Hancock, «Machiavelli in Modern Dress: An Enquiry into Historical Method», *History* 20, 1935-1936, pp. 97-115. <<

[31] Karl Schmid, «Machiavelli», en Rudolf Stadelmann (ed.), *Grosse Geschichtsdenker*, Tubinga/Stuttgart, 1949; véase la reveladora reseña de Leonard von Muralt, *Machiavellis Staatsgedanke*, Basilea, 1945, por A. P. d'Entrèves, *English Historical Review* 62, 1947, pp. 96-99. <<

[32] En su original artículo de 1925, «Del Principe di Niccolò Machiavelli», *Nuova rivista storica* 9,1925, pp. 35-71, 189-216, 437-473; reimpresso como libro, Milán/Roma/Nápoles, 1926, Chabod desarrolla la opinión de Croce en una dirección más cercana a las conclusiones de este artículo. Véase la compilación inglesa de los ensayos de Chabod acerca de Maquiavelo, *Machiavelli and the Renaissance*, traducción de David Moore, introducción de A. P. d'Entrèves, Londres, 1958, pp. 30-125 («*The Prince: Myth and reality*») y *Scritti su Machiavelli*, Turín, 1964, pp. 29-135. <<

[33] Roberto Ridolfi, *Vita di Niccolò Machiavelli*, Roma, 1954, p. 364. <<

[34] Eric W. Cochrane, «Machiavelli: 1940-1960», *Journal of Modern History* 33,1961, p. 120, nota 28. <<

[35] Gennaro Sasso, *Niccolò Machiavelli*, Nápoles, 1958. <<

[36] Si el *Príncipe* de Maquiavelo se ve dentro de su contexto histórico —de una Italia dividida, invadida, humillada—, emerge no como un desinteresado «sumario de principios morales y políticos, apropiados a todas las situaciones y por lo tanto a ninguna» sino «como una magnífica y verdadera concepción de un hombre de genuino genio político, de un hombre de mente grande y noble» (*Die Verfassung Deutschlands*, en *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, Sämliche Werke*, ed. Georg Lasson, vol. 7, 2.^a ed. Leipzig, 1923, p. 113). Véase p. 135 de la misma obra para la defensa de Hegel de «die Gewalt eines Eroberers», concebido como unificador de las tierras alemanas. Él vio a Maquiavelo como un precursor en una situación italiana análoga. <<

[37] Especialmente Tommasini en su enorme compendio, *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli nella loro relazione col machiavellismo*, vol. I, Roma/Turín/Florenia, 1883; vol. II, Roma, 1911. En conexión con esto Ernst Cassirer señala el punto válido y pertinente de que valorar —o justificar— las opiniones de Maquiavelo únicamente como un espejo de sus tiempos es una cosa; sostener que fue consciente de que se estaba dirigiendo solo a sus connacionales y, si hemos de creer a Burd, ni siquiera a todos ellos, es otra muy diferente, y acarrea una falsa opinión de él y de la civilización a la que pertenecía. El Renacimiento no se veía a sí mismo en perspectiva histórica. Maquiavelo buscaba —y pensó que había encontrado— verdades perennes, universales, acerca del comportamiento social. No se le sirve ni a él ni a la verdad al negar o ignorar las suposiciones ahistóricas que compartía con todos sus contemporáneos y predecesores. Las alabanzas que le prodigó la escuela histórica alemana, de Herder en adelante, incluyendo al marxista Antonio Gramsci, por las dotes en las que vieron su fuerza —su sentido realista de su propio tiempo, su visión de las condiciones sociales y políticas rápidamente cambiantes de la Italia y la Europa de su tiempo, el derrumbe del feudalismo, el nacimiento del Estado nacional, los cambios de las relaciones de poder dentro de los principados italianos y otras parecidas—, pudieron haber irritado a un hombre que creía haber descubierto verdades eternas. Pudo, como su compatriota Colón, haber errado la naturaleza de su propio logro. Si la escuela histórica (incluyendo a los marxistas) tiene razón, Maquiavelo no hizo, y no pudo haber hecho, lo que se propuso hacer. Pero no se gana nada suponiendo que no se propuso hacerlo; y muchos testigos, desde sus días hasta los nuestros, negarían la aserción de Herder y mantendrían que la aspiración de Maquiavelo —el descubrimiento de los principios permanentes de una ciencia política— no fue sino una utopía, y que él llegó más cerca que la mayoría de alcanzarla. <<

[38] Herbert Butterfield, *The Statecraft of Machiavelli*, Londres, 1955. <<

[39] Raffaello Ramat, «Il Principe», en *Per la storia dello stile rinascimentale*, Mesina/Florenzia, 1955, pp. 75-118. <<

[40] Lauri Huovinen, *Das Bild vom Menschen im politischen Denken Niccolò Machiavelis* (*Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, series B, vol. 74, Helsinki, 1951, núm. 2). <<

[41] «Estamos muy agradecidos a Maquiavelo y a otros escritores de este tipo que abierta y desembozadamente declaran y describen lo que los hombres hacen y no lo que *deben hacer*». Bacon procede a calificar esto, explicando que para conocer lo bueno uno debe investigar el mal, y termina llamando a estas aproximaciones «sabiduría corrupta» (*De augmentis*, libro 7, cap. 2, y libro 8, cap. 2, citado de *The Works of Francis Bacon*, ed. Spedding, Ellis and Heath, Londres, 1874, vol. 5, pp. 17 y 76). Compárese el aforismo de Maquiavelo en una carta a Guicciardini, núm. 179, en la edición de Alvisi (Niccolò Machiavelli, *Lettere familiari*, ed. Eduardo Alvisi, Florencia, 1883): «io credo che questo sarebbe il vero modo ad andare in Paradiso, imparare la via dell'Inferno per fuggirla». A. P. d'Entrèves llamó bondadosamente mi atención hacia este pasaje característico; hasta donde yo sé, no hay razón para suponer que Bacon lo conocía. Quizá tampoco lo conociera T. S. Eliot cuando escribió «Lord Morley... insinúa que Maquiavelo... vio solo la mitad de la verdad acerca de la naturaleza humana. Lo que Maquiavelo no vio de la naturaleza humana es el mito de la bondad humana, que para el pensamiento liberal remplace la creencia en la Gracia Divina» («Niccolò Machiavelli», en *For Lancelot Andrewes*, Londres, 1970, p. 50). <<

[42] Traiano Boccalini, *Ragguagli di Parnaso*, centuria prima, núm. 89. <<

[43] Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, 2.^a ed., Munich/Berlín 1927, traducido por Douglas Scott como *Machiavelism*, Londres 1957. <<

[44] René König, *Niccolò Machiavelli: Zur Krisenanalyse einer Zeitenwende*, Zurich, 1944. <<

[45] Renzo Sereno, «A falsification by Machiavelli», *Renaissance News* 12, 1959, pp. 159-167. <<

[46] Renzo Sereno, «A falsification by Machiavelli», *Renaissance News* 12, 1959, p. 166. <<

[47] *The Prince*, dedicatoria (traducido por Allan Gilbert en Maquiavelo, *The Chief Works and Others*, 3 vols., Durham, 1965, vol. I, p. 11. Todas las citas en este ensayo de los escritos de Maquiavelo se dan conforme esta versión, a menos que otra cosa se diga). <<

[48] Para un desarrollo extenso, moderno de esto, véase, de Judith Janoska-Bendl, «Niccolò Machiavelli: Politik ohne Ideologie», *Archive für Kulturgeschichte* 40,1958, pp. 315-345. <<

[49] El único análisis extenso de Maquiavelo que conozco hecho por un bolchevique prominente es la corta introducción que hizo Kamenev a la traducción rusa de *El príncipe*, Moscú, 1934, reimpresa en inglés como «Preface to Machiavelli», *New Left Review*, núm. 15, mayo-junio, 1962, pp. 39-42. Sigue al pie de la letra el acercamiento historicista-sociológico criticado por Cassirer. Se describe a Maquiavelo como a un activo propagandista, preocupado por el «mecanismo de las luchas por el poder», dentro y entre los principados italianos, un sociólogo que hizo un análisis magistral de la selva «sociológica» que precedió a la formación de un Estado italiano «poderoso, nacional, esencialmente burgués». Su comprensión casi «dialéctica» de las realidades del poder y su liberación de fantasías metafísicas y teológicas, lo hacen aparecer como un valioso precursor de Marx, Engels, Lenin y Stalin. Estas opiniones se vertieron en el juicio de Kamenev y fueron puestas en la picota por Vishinsky, el fiscal. Se ve esto en «Kamenev's last essay», de Chimen Abramsky, *New Left Review*, núm. 15, mayo-junio, 1962, pp. 34-38; sobre el peculiar destino de Maquiavelo en Rusia, *Politicheskoe uchenia Makiavelli v Rossii, v russkoi dorevolyutsionnoi i sovestskoi istoriografii*, de Jan Malarczyk, en *Annales Universitatis Mariae Curie-Sklodowska*, vol. 6, núm. 1, sección G, 1959, Lublin, 1960. <<

[50] George H. Sabine, *A History of Political Theory*, Londres, 1951. <<

[51] Antonio Gramsci, *Note sul Machiavelli*, en *Opere*, vol. 5, Turín, 1949.

<<

[52] Jakob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, traducción de C. Middlemore, Londres, 1929, parte I, cap. 7, p. 104 y ss. <<

[53] Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, 2.^a ed., Munich/Berlín 1927, traducido por Douglas Scott como *Machiavelism*, Londres 1957. <<

[54] C. J. Friedrich, *Constitutional Reason of State*, Providence, 1957. <<

[55] Charles S. Singleton, «The Perspective of Art», *Kenyon Review* 15,1953, p. 169. <<

[56] Véase Joseph Kraft, «Truth and Poetry in Machiavelli», *Journal of Modern History* 23, 1951, pp. 109-121. <<

[57] Edward Meyer, *Machiavelli and the Elizabethan Drama*, *Literarhistorische Forschungen* 1, Weimar, 1897. Véase sobre esto a Christopher Morris, «Machiavelli's reputation in Tudor England», *Il pensiero politico* 2, 1969, pp. 416-433, especialmente p. 423. Véase también Mario Paz, «Machiavelli and the Elizabethans», *Proceeding of the British Academy* 3, 1928, pp. 49-97; Napoleone Orsini, «Elizabethan manuscript translation of Machiavelli's Prince», *Journal of the Warburg Institute* 1, 1937-1938, pp. 166-169; Felix Raab, *The English Face of Machiavelli*, Londres, 1964; Toronto, 1965; J. G. A. Pocock, «Machiavelli, Harrington and English political ideologies in the eighteenth century», en *Politics, Language and Time*, Londres, 1972, pp. 104-147, y la más famosa de todas, Wyndham Lewis, *The Lion and the Fox*, Londres, 1951. Zera S. Fink, en *The Classical Republicans*, Evanston, 1945, J. G. A. Pocock y Felix Raab, destacan su influencia positiva en la Inglaterra del siglo XVII, con Bacon y Harrington a la cabeza de sus admiradores. <<

[*] Uno de los nombres populares del demonio en Inglaterra. Cabe observar que «Nick» es el apócope de Nicolás. [E.]. <<

[58] Jacques Maritain, «The end of Machiavellianism», *Review of Politics* 4,1942, pp. 1-33. <<

[59] Leo Strauss, *Thoughts in Machiavelli*, Glencoe, 1958. <<

[60] Uno de los balances mejores y más vívidos de la masa de teorías en conflicto acerca de *El príncipe* lo da E. W. Cochrane, «Machiavelli: 1940-1960», *Journal of Modern History* 33,1961, a la que este catálogo debe mucho. Para los primeros conflictos hay que ver la obra de Pasquale Villari, clásica y en algunos aspectos aún no superada, *The Life and Times of Niccolò Machiavelli*, traducida por Linda Villari, Londres, 1898, y las primeras obras citadas por él, por ejemplo, Robert von Mohl, «Die Machiavelli-literatur», en *Die Geschichte an Literatur der Staatswissenschaften*, Erlangen, 1858, vol. 3, pp. 519-591, y J. F. Christius, *De Nicolao Machiavelli libri tres*, Leipzig, 1731. Para trabajos posteriores véase nota 2 *supra*. <<

[61] John Neville Figgis, *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius*, 2.^a ed., Cambridge, 1916. <<

[62] *Discourses* I 12. <<

[63] Véanse acerca de este tan discutido asunto las pertinentes tesis de J. H. Whitfield en *Machiavelli*, Oxford, 1947, especialmente pp. 93-95, y J. H. Hexter, en «Il Principe and lo Stato», *Studies in the Renaissance* 4, 1957, pp. 113-135, y las opiniones opuestas de Fredi Chiapelli en *Studi sul linguaggio del Machiavelli*, Florencia, 1952, pp. 59-73. Francesco Ercole en *La politica di Machiavelli*, Roma, 1926 y Felix Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini*, Princeton, 1965, pp. 328-330. Para una versión anterior de la tesis antiercoliana de Gilbert véase su «The concept of nationalism in Machiavelli's Prince», *Studies in the Renaissance II*, 1954, pp. 38-48. H. C. Dowdall va más allá y parece mantener que, en efecto, al inventar la palabra «Estado» Maquiavelo fundó la moderna ciencia política [«The word “State”», *Law Quarterly Review* 39, 1923, pp. 98-125]. <<

[64] Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, 2.^a ed., Munich/Berlín 1927, traducido por Douglas Scott como *Machiavelism*, Londres 1957, p. 97 (versión inglesa, p. 49). <<

[65] Jacques Maritain, «The end of Machiavellianism», *Review of Politics* 4,1942, p. 3. <<

[66] Jeffrey Pulver, *Machiavelli: The Man, his Work, and his Times*, Londres, 1937, p. 227. <<

[67] *El príncipe*, dedicatoria. <<

[68] Este celebrado pasaje del capítulo 17 de *El príncipe* se da aquí en la vívida traducción de Prezzolini: véase su «The Christian roots of Machiavelli's moral pessimism», *Review of National Literatures* I, 1970, 26-37: 27. <<

[69] *Discourses* II p. 2. <<

[70] Véanse acerca de este tan discutido asunto las pertinentes tesis de J. H. Whitfield en *Machiavelli*, Oxford, 1947, especialmente pp. 93-95, y J. H. Hexter, en «Il Principe and lo Stato», *Studies in the Renaissance* 4, 1957, pp. 113-135, y las opiniones opuestas de Fredi Chiapelli en *Studi sul linguaggio del Machiavelli*, Florencia, 1952, pp. 59-73. Francesco Ercole en *La politica di Machiavelli*, Roma, 1926 y Felix Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini*, Princeton, 1965, pp. 328-330. Para una versión anterior de la tesis antiercoliana de Gilbert véase su «The concept of nationalism in Machiavelli's Prince», *Studies in the Renaissance II*, 1954, pp. 38-48. H. C. Dowdall va más allá y parece mantener que, en efecto, al inventar la palabra «Estado» Maquiavelo fundó la moderna ciencia política [«The word “State”», *Law Quarterly Review* 39, 1923, pp. 98-125]. <<

[71] Por lo cual es recomendado por De Sanctis y (como lo anota Prezzolini, Giuseppe Prezzolini, *Machiavelli Anticristo*, Roma, 1954), condenado por Maurice Joly en el famoso *Dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu*, Bruselas, 1864, que sirvió como el original de los falsificados *Protocols of the Learned Elders of Zion*, Londres, 1920. <<

[72] *Discourses* I p. 26. <<

[73] *Discourses* II p. 2. <<

[74] *Discourses* II p. 2. <<

[75] *Discourses* I p. 12. <<

[76] *Fichte's Werke*, ed. Immanuel Hermann Fichte, Berlin, 1971, vol. II, pp. 411-413. <<

[77] Giuseppe Prezzolini, *Machiavelli Anticristo*, Roma, 1954, traducido al inglés como *Machiavelli*, Nueva York, 1967; Londres, 1968, versión inglesa, p. 43. <<

[78] *Discourses* I p. 26 y *Discourses* II p. 2. <<

[79] *El Príncipe*, cap. 19. <<

[80] *El Príncipe*, cap. 18. <<

[81] *El Príncipe*, cap. 14. <<

[82] *El Príncipe*, cap. 15. <<

[83] *El Príncipe*, cap. 15. <<

[84] *El Príncipe*, cap. 18. <<

[85] *El Príncipe*, cap. 8. <<

[86] *El Príncipe*, cap. 8. <<

[87] Eric W. Cochrane, «Machiavelli: 1940-1960», *Journal of Modern History* 33,1961, p. 115. <<

[88] Benedetto Croce, *Elementi di politica*, Bari, 1925. <<

[89] Meinecke, Prezzolini, *Machiavelli Anticristo*, Roma, 1954, traducido al inglés como *Machiavelli*, Nueva York, 1967; Londres, 1968, versión inglesa, p. 43, Ernesto Landi, «The political philosophy of Machiavelli», traducción de Maurice Cranston, *History Today* 14, 1964, pp. 550-555, tienen, me parece, un acercamiento más inmediato a esta posición. <<

[90] Benedetto Croce, «Per un detto del Machiavelli», *La Critica* 28,1930, pp. 310-312. <<

[91] Hans Baron, «Machiavelli: the Republican Citizen and the Author of “The Prince”», *English Historical Review* 76,1961, pp. 217-253, *passim*. <<

[92] *Ser Lapo Mazzei, Lettere di un notaro a un mercante del secolo XIV*, Cesare Guasti (ed.), 2 vols., Florencia, 1880. <<

[93] Giovanni di Pagolo Morelli, *Ricordi*, Vittore Branca (ed.), Florencia, 1956. <<

[94] *Discourses* I p. 26. <<

[95] *Discourses* I p. 26. <<

[96] *Discourses* I p. 27. <<

[97] Aún no está claro cuánto de esto se lo debía Federico a su mentor Voltaire. <<

[98] «[...] una repubblica e un popolo si governa altrimenti che un privato»,
Legazioni all'imperatore, citato per L. Burd, *The Prince*, Oxford, 1891,
p. 298. <<

[99] *Discourses* II p. 2. Esto es un eco de lo que escribe Francesco Patrizzi, «aliae sunt regis virtutes, aliae privatorum», *De regno et regis institutione*, citado por Felix Gilbert en «The Humanist Concept of the Prince and *The Prince* of Machiavelli», *Journal of Modern History* II, 1939, pp. 449-483; 464, nota 34. <<

[100] Hugh Trevor-Roper me señaló la ironía del hecho de que todos los héroes de este realista supremo son, totalmente o en parte, míticos. <<

[101] Esto es reconocido por Jacques Maritain (véase su *Moral Philosophy*, Londres, 1964, p. 199) que concede que Maquiavelo «nunca llamó bien al mal o mal al bien». *Machtpolitik* muestra ser lo que es: el partido con los grandes batallones; no afirma que el Señor está de su lado: no *Dei gesta per francos*. <<

[102] A riesgo de acabar con la paciencia del lector, debo repetir que esto no es un conflicto de una capacidad pagana de gobernar con una moral cristiana, sino de la moral pagana (indisolublemente conectada con la vida social e inconcebible sin ella) con la ética cristiana que, cualesquiera que fueran sus implicaciones para la política, puede ser expuesta independientemente de ellas, lo que no sería posible, por ejemplo, con las éticas de Aristóteles o de Hegel. <<

[103] John Neville Figgis, *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius*, 2.^a ed., Cambridge, 1916. p. 76. <<

[104] Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision*, Londres, 1960, pp. 220-224. <<

[105] La moraleja de su mejor comedia, *La mandrágora*, me parece cercana a la de las obras políticas: que las doctrinas éticas profesadas por los personajes son completamente distintas de lo que hacen para lograr sus diversos fines; prácticamente cada uno de ellos obtiene al final lo que quiere; si Calimaco hubiera resistido la tentación, o la dama que seduce hubiera sentido remordimientos, o Fra Timoteo intentado practicar las máximas de los padres y los escolásticos con los cuales sazona liberalmente sus discursos, esto podría no haber ocurrido. Pero todo termina bien, aunque no desde el punto de vista de la moral aceptada. Si la obra castiga la hipocresía y la estupidez, el punto de vista no es el de la virtud sino el de un cándido hedonismo. Parece plausible la noción de que Calimaco es una especie de príncipe en la vida privada, con buen éxito para crear y mantener su propio mundo mediante el uso correcto de la astucia y el fraude, el ejercicio de la *virtù*, un osado reto a la *fortuna*, etc., Para esto véase Henry Paolucci, «Introduction» a la *Mandragola*, Nueva York, 1957. <<

[106] Por ejemplo en los pasajes de los *Discourses* citados arriba, o cuando dice «Creo que el mayor bien se puede hacer y el que más place a Dios es aquel que uno hace a su ciudad natal». Debo agradecer a Myron Gilbert por esta referencia a *A Discourse on Remodelling the Government of Florence*, Allan Gilbert en Maquiavelo, *The Chief Works and Others*, 3 vols., Durham, 1965, vol. I, pp. 113-114. En ninguna forma es este sentimiento único en las obras de Maquiavelo; pero, dejando a un lado su deseo de adular a León X, o la tendencia de todos los autores a caer en los clichés de su propio tiempo, ¿debemos suponer que Maquiavelo trata de hacernos pensar que cuando Filipo de Macedonia trasplantó las poblaciones en una forma que (inevitable como se dice que fue) causó náusea aun a Maquiavelo, lo que hizo, dado que era bueno para Macedonia, era grato a Dios y, *per contra*, el fracaso de Giampaolo Baglioni en su intento de matar al papa y a la curia, desagradó a Dios? Tal noción de la deidad es, por decir lo menos, remota de la del Nuevo Testamento. ¿Las necesidades de la patria son automáticamente idénticas a las del Todopoderoso? ¿Hay quienes se permitan dudar de esto por el peligro de caer en herejía? Pudiera ser que a veces Maquiavelo haya sido representado como demasiado maquiavélico; pero suponer que creía que los derechos de Dios y de César eran perfectamente reconciliables reduce su tesis central al absurdo. Sin embargo, esto no prueba que careciese por entero de todo sentimiento cristiano: la *Esortazione alla penitenza* compuesta en el último año de su vida (si es genuina y no una falsificación posterior), bien pudiera ser absolutamente sincera, como lo creen Ridolfi y Alderisio; Capponi puede haber exagerado que «echó a la religión de su corazón», aunque «no estaba totalmente extinguida en su pensamiento». El punto es que casi no hay huellas de tales *états d'âme* en sus escritos políticos, únicos de los que nos ocupamos. Hay una discusión interesante de esto en Giuseppe Prezzolini, «Machiavelli Anticristo, Roma, 1954, traducido al inglés como Machiavelli, Nueva York, 1967; Londres, 1968», en la que esta actitud se

traza hasta Agustín, y la tesis de Croce es, por implicación, controvertida.
<<

[107] Citado por Giuseppe Prezzolini, *Machiavelli Anticristo*, Roma, 1954, traducido al inglés como *Machiavelli*, Nueva York, 1967; Londres, 1968, versión inglesa, pp. 222-223. <<

[108] *Quaderni della «Critica»*: 5, núm. 14, julio de 1949, 1-9. <<

[1] M. H. Fisch ha anotado correctamente que la disolución de los monasterios había liberado una masa de pruebas documentales de las que no se disponía antes, y esto contribuyó a que la Iglesia, al repeler ataques contra sus reclamaciones históricas, recurriese a armas de investigación histórica. <<

[2] Frases como «les saisons et mutations de mœurs d'un peuple», o «la complexion et humour» de una nación, o «façons de vivre», o «forme de vivre», «la police» o «les motifs, les opinions et les pensées des hommes», «le génie du siècle, des opinions, des mœurs, des idées dominantes», «des passions qui conduisaient les hommes», fueron muy comunes durante los siglos XVI y XVII. <<

[3] Así Fontenelle, cuya influencia solo fue inferior a la de Voltaire, identifica el progreso en las artes (como en cualquier otra cosa) con el aumento en el orden, la claridad, la precisión, la *netteté*, cuya más pura expresión es la geometría, el método cartesiano que mejora todo lo que toca, en toda provincia del conocimiento y la creación. Para él la mitología es el producto del salvajismo y la ignorancia. Sospecha de toda metáfora, pero especialmente de las *images fabuleuses*, que brotan de una concepción de las cosas «totalmente falsa y ridícula»; su uso solo puede ayudar a diseminar el error. Los poetas en los tiempos primitivos emplearon el lenguaje mitológico ornamentalmente, pero también como una estratagema para presentarse inspirados directamente por los dioses; los escritores modernos deberían, cuando menos, usar *images spirituelles* —abstracciones personificadas— acerca, digamos, del tiempo, el espacio, la deidad, que hablen a la razón, no al sentimiento irracional. El poder intelectual, el valor, la humanidad y la inquebrantable persecución de la verdad con la cual las *lumières* de la época luchan contra las tonterías y el oscurantismo en la teoría, y las bárbaras crueldades en la práctica, no necesitan cegarnos ante los vicios de sus virtudes, que han exigido su terrible precio. <<

[4] Es un contraste que Leon Pompa ha subrayado tanto en escritos como en conversaciones con el autor. Me inclino a creer que esta interpretación se acerca más al pensamiento de Vico, y que no puse suficiente atención a este asunto en mis previas discusiones sobre el tema. <<

[5] Vale la pena anotar el pasaje de *La nueva ciencia*, de Vico, en el que describe el fin de una civilización decadente: «... no importa cuán grande la muchedumbre y la presión de sus cuerpos [los hombres] viven como bestias salvajes en una profunda soledad de espíritu y de voluntad, y apenas si un par de seres son capaces de concordar, dado que cada uno sigue su propio placer o capricho». *The New Science of Giambattista Vico*, trad. de Thomas Goddard Bergin y Max Harold Fisch, ed. revisada, Nueva York, 1968, párrafo 1106. Todas las siguientes citas de *La nueva ciencia* son de esta traducción, y todas las referencias siguientes son a sus párrafos, así: N. S. 1106. <<

[6] Por ejemplo, la historia de Teseo y Ariadna concierne a la antigua vida en el mar: el Minotauro representa a los piratas que secuestran en barcos a los atenienses, pues el toro es un antiguo emblema característico de las proas de los navíos, y la piratería fue tenida como un alto honor tanto por los griegos como por los antiguos germanos. Ariadna es el arte mariner, el hilo es el símbolo de la navegación y el laberinto es el mar Egeo. El Minotauro es un hijo mestizo, un extranjero llegado a Creta: un emblema temprano del conflicto racial. Cadmo es el hombre primitivo, y matar a la serpiente es despejar la vasta selva. Siembra los dientes de la serpiente en el campo; los dientes son los dientes de un arado, las piedras que arroja alrededor son los terrones del suelo que la oligarquía de héroes retiene contra los siervos hambrientos de tierra; los surcos los órdenes de la sociedad feudal; los hombres armados que saltan de los dientes son los héroes, pero no luchan entre sí, como relata el mito (aquí Vico decide «corregir» lo evidente) sino contra los ladrones y los vagabundos que amenazan la vida de los campesinos ya asentados. Las heridas que Minerva inflige a Marte es la derrota de los plebeyos por los patricios. En el caso de Pegaso las alas representan el cielo, el cielo los pájaros, el vuelo proporciona los esenciales auspicios. Las alas, más un caballo, equivalen a los nobles que montan a caballo con el derecho de recibir auspicios, y por lo tanto autoridad sobre el pueblo, y pronto tales mitos representan poderes, instituciones y frecuentemente encarnan cambios radicales en el orden social; criaturas mitológicas como Dragón —una serpiente encontrada en China y también en Egipto— o Hércules, o Eneas (cuyo descenso al Averno es, desde luego, un símbolo de la siembra), no son para Vico personajes históricos sino, como Pitágoras y Solón, son vistos por él como meros símbolos de estructuras políticas, que no hay que tratar de encajar en alguna estructura cronológica. <<

[7] N. S. 239-240. Esto es un buen ejemplo del libre vagabundear de la imaginación de Vico: agrupa «lex» (bellota), «ilex», «aquilex», «legumen» y «legere» como palabras típicamente «forestales», tomadas, claro, de la vida en la selva, que llegaron a significar actividades y objetos absolutamente diferentes. Al principio «lex» «debió haber querido decir una colección de bellotas». «Ilex» es «encina» «pues la encina produce las bellotas que atraen a los cerdos» (así también «aquilex» quiere decir «colector de aguas»). «Lex fue después una colección de vegetales, los últimos de los cuales fueron llamados *legumina*. Después, en una época en que no habían sido aún inventadas las letras comunes para escribir las leyes, *lex*, por una necesidad de naturaleza civil, debe haber querido decir una colección de ciudadanos, o el parlamento público; así la presencia de la gente fue la *lex*, o «ley» que solemnizan las voluntades que fueron hechas *calatis comitiis*, en presencia de la *comitia* reunida. Finalmente, a reunir letras y hacer, por decirlo así, un haz de ellas para cada palabra, se llamó *legere*, leer». Esta es una típica pieza fantasiosa de filología genético-sociológica; sin embargo, a su tiempo este acercamiento sociolingüístico condujo a ramas importantes y ricas de las humanidades en la forma de jurisprudencia histórica, antropología social, religión comparada y cosas parecidas, particularmente en sus relaciones con los aspectos genéticos e históricos de la teoría lingüística. <<

[8] Esto se basa en realidad en una lectura errónea de un texto de Polibio, pero le dio a Vico ocasión para su tesis historicista; y aunque Polibio no cometió esta falacia, forma un hilo en la tradición de la Ilustración contra la cual se rebeló Vico. <<

[9] La diferencia entre las actitudes primeras y últimas se debe al interés en mitos y fábulas por parte de, digamos, Bodin y Bacon y aun de Montesquieu, por una parte, y Vico por la otra. Los antiguos pensadores no piensan en mitos y fábulas como invenciones de sacerdotes mentirosos o meros resultados de la «debilidad humana» (por usar la frase de Voltaire), sino que buscan en las antigüedades de este tipo información acerca de *mœurs y façons de vivre* en sociedades primarias, o antiguas, con el propósito expreso de descubrir si son lecciones históricas que existen en relación con su propio tiempo y circunstancias. Aun cuando por temperamento pudieron haber sentido gran curiosidad acerca de otras sociedades, y reunido estos hechos por su propio interés, el motivo ostensible era utilitario: deseaban mejorar la vida humana. Vico ve los mitos como prueba de las diferentes categorías en que está organizada la experiencia, lentes extraños para nosotros, a través de los cuales el hombre primitivo y pueblos remotos miraban el mundo en el que vivían; el propósito es comprender de dónde vinimos, cómo llegamos a ser lo que somos, cuánto pasado llevamos aún con nosotros. Su acercamiento es genético, pues solo a través de su génesis, reconstruida por la *fantasia*, guiada por reglas que él cree haber descubierto, puede ser verdaderamente comprendido lo que sea, y no por alguna intuición de esencias inmemoriales, o descripción empírica o análisis del estado presente de un objeto. Esto marca un genuino viraje en la concepción de la historia y de la sociedad. <<

[10] *N. S.* 331. <<

[11] Me parece que Erich Auerbach ha planteado esto con elocuencia y precisión: «Cuando se comprende que las épocas y las sociedades no deben ser juzgadas en términos de un concepto patrón de lo que es deseable en términos absolutos, sino más bien en cada caso en términos de sus propias premisas; cuando se consideran entre tales premisas no solo factores naturales como el suelo y el clima sino también los factores históricos y naturales; cuando, en otras palabras, se llega a desarrollar un sentido de dinámica histórica, de la incomparabilidad de los fenómenos históricos... de modo que cada época aparezca como un todo cuyo carácter se refleja en cada una de sus manifestaciones; cuando, en fin, se acepte la convicción de que el significado de los acontecimientos no puede tomarse en las formas abstractas y generales de percepción y que el material requerido para comprenderlo no debe buscarse exclusivamente en los altos estratos de la sociedad y en los acontecimientos políticos de importancia sino también en el arte, la economía, la cultura material e intelectual, en las profundidades del mundo del trabajo diario y sus hombres y mujeres, pues solo allí uno puede alcanzar lo que es único, lo que está animado por fuerzas internas y que, tanto en un sentido más concreto como más profundo, es universalmente válido...». No conozco mejor formulación de la diferencia entre historia como ciencia y de historia como una forma de autoconocimiento incapaz de llegar a ser completamente organizado, y que solo se alcanza —como advirtió Vico— con «increíble esfuerzo». *Mimesis*, Princeton, 1968, pp. 443-444. <<

[1] Las referencias a citas de Herder proceden de *Sämmtliche Werke*, ed. Bernhard Suphan (Berlín, 1877-1913), por volumen y página, de esta manera: VIII, 252, la referencia a esta cita. Vaya mi agradecimiento a los profesores Burton Feldman y Robert D. Richardson, Roy Pascal y F. M. Barnard por el uso de sus traducciones de los textos de Herder citados en este ensayo. Particularmente grande es mi deuda para con el profesor Barnard por su *Herder on Social and Political Culture* (Cambridge, 1969): algunas de sus traducciones se reproducen al pie de la letra, otras en una forma ligeramente alterada por mí. Al profesor Barnard le debo buen número de otras citas y referencias. <<

[2] Sobre este asunto ver los excelentes estudios de H. B. Nisbet, *Herder and the Philosophy and History of Science* (Cambridge, 1970), y de G. A. Wells, *Herder and After: A Study of the Development of Sociology* (La Haya, 1959). <<

[3] Me veré obligado a omitir aspectos que son también muy interesantes y relevantes: como, por ejemplo, la determinante influencia que Herder ejerció sobre el romanticismo, el vitalismo y el existencialismo, y fundamentalmente, sobre la psicología social, que él mismo fundó. De la misma manera, tampoco trataré el uso que otros escritores han hecho de su impreciso pensamiento, a menudo inconsistente, pero, en cualquier caso, multifacético y estimulante; escritores como Schelegel y Jakob Grimm (especialmente en sus incursiones filológicas), Savigny (que elevó a categoría de ley la idea de Herder del desarrollo orgánico de las naciones), Görres (quien fundamenta su nacionalismo en la teoría de Herder, incluso distorsionándola), Hegel (cuyos conceptos sobre la conveniencia y el desarrollo y personalidad de las instituciones impersonales empiezan a tomar vida en las páginas de Herder); así como geógrafos historiadores, antropólogos sociales, filósofos del lenguaje y de la historia, e historiadores durante los siglos XIX y XX. El principal motivo que me llevó a elegir estas tres ideas como núcleo de la investigación es que son concepciones de una originalidad e importancia histórica de primer orden, a cuyos orígenes y progenitores apenas se ha prestado atención. Mi intención no es tanto analizar la influencia que ha tenido la obra de Herder, como hacer justicia a la originalidad de la misma. <<

[4] El mejor estudio que conozco sobre este tema es el de Max Rouché, en la excelente introducción a su edición y traducción al francés de la obra de Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte* (París, s. a.), págs. 92-105.
<<

[5] El estudio de Carlo Antoni, *Lo storicismo* (Turín, 1957), arroja mucha luz sobre esto. <<

[6] La descripción que Harold Laski hace de Ferguson como un «falso Montesquieu» arroja luz sobre la calidad del juicio crítico de Laski; probablemente un mero eco en este punto concreto de Leslie Stephen. Harold J. Laski, *Political Thought in England: From Locke to Bentham* (Nueva York y Londres, 1920), pág. 174. <<

[7] Diderot en la *Encyclopédie*, s. v. «Grecs (philosophie des)», pág. 908, col. 1. Diderot por lo menos afirma que la interpretación que cita «muestra carencia de sentido filosófico y de tacto», y la *Encyclopédie* también contiene artículos sobre la *Iliada* y la *Odisea*. <<

[8] Utilizo este término en su sentido más amplio y genérico, sin una relación específica con los pintores, escritores y compositores expresionistas de las primeras décadas del siglo xx. <<

[9] xiii 13. [N. de la T.: Los fragmentos de esta obra que aparecen reproducidos en el texto proceden de la traducción al español de dicha obra realizada por J. Rovira Armengol, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Buenos Aires, Losada, 1959. Cuando así sea, la referencia original al texto inglés irá acompañada de un asterisco y del número de página correspondiente de la traducción española]. <<

[10] i 13-28. <<

[11] xvii 211. <<

[12] Ver xvii 230 y ss. <<

[13] xvii 319. <<

[14] xviii 86. <<

[15] xiii 339-41, 375. <<

[16] xiii 340. <<

[17] xiii 340. <<

[18] Por ejemplo, xiii 341: «Millones de hombres viven en el globo sin Estado... Padre y madre, marido y mujer, hijos y hermanos, amigos y hombres —estas son las relaciones naturales a través de las cuales el hombre alcanza la felicidad—; lo que el Estado nos ha dado son artilugios artificiales, desafortunadamente puede también privarnos de aquello que nos resulta más esencial: puede deshumanizarnos». <<

[19] xiii 340. <<

[20] xviii 206. <<

[21] xiii 385. <<

[22] xiv 67; cfr. xiv 283-4. <<

[23] Herder estaba fascinado por el hecho de que los judíos hubieran logrado sobrevivir. Los contempló como el mejor ejemplo de un *Volk* con su propio carácter distintivo (x 139). «Moisés ligaba el corazón de su pueblo a su patria» (xii 115). Suelo, lenguaje común, tradición, sentido de parentesco, derecho común libremente aceptado como un «convenio»; todos estos factores entretejidos, junto con el vínculo creado por sus escritos sagrados, permitieron a los judíos conservar su identidad en la dispersión, pero especialmente el hecho de que sus ojos siguieran mirando hacia su patria geográfica originaria» (xii 115, viii 355, xvii 312). Es la continuidad histórica y no la raza lo que cuenta (xii 107). Ello es lo que forma la individualidad histórica (xii 123, xxxii 207). Sobre este asunto en general, y especialmente sobre el «problema judío» de tipo no tanto religioso como nacional y político —reivindicación que más tarde será conocida como la solución sionista—, ver el interesante artículo de F. M. Barnard, «Herder and Israel», *Jewish Social Studies* 28 (1966), 25-33. También del mismo autor, «The Hebrews and Herder's Political Creed», *Modern Language Review* 54 (1959), 533-546. <<

[24] xiii 384. <<

[25] v 508; cfr. v 515. <<

[26] xiv 201. <<

[27] xiv 201. <<

[28] xiv 202. <<

[29] xviii 222-3; cfr. xiv 410. <<

[30] v 546. <<

[31] xxiii 498. <<

[32] xviii 224. <<

[33] v 579. <<

[34] La más elocuente afirmación de Herder sobre las miserias mundanas y empresas espirituales de los germanos se halla en su epístola en verso, *Gloria nacional alemana* escrita en 1790, pero publicada, de hecho, póstumamente en 1812 (xviii 208-16), cuando la disposición de ánimo de muchos de sus compatriotas, envueltos en un delirio nacionalista liderado por Jahn, Arndt, Körner y Görres, era totalmente diferente. <<

[35] Por ejemplo, xiii 341: «Millones de hombres viven en el globo sin Estado... Padre y madre, marido y mujer, hijos y hermanos, amigos y hombres —estas son las relaciones naturales a través de las cuales el hombre alcanza la felicidad—; lo que el Estado nos ha dado son artilugios artificiales, desafortunadamente puede también privarnos de aquello que nos resulta más esencial: puede deshumanizarnos». <<

[36] «¿Alemania? Pero ¿dónde está situada? Yo no sé localizar este país. / Allí donde empieza el ámbito de lo cultural termina el de lo político». «Intentáis en vano, alemanes, moldearos a vosotros mismos como nación. / En vez de eso, y podéis hacerlo, moldearos siempre libremente como seres humanos». «Das deutsche Reich» y «Deutscher Nationalcharakter», *Xenien* 95-6, págs. 320-321, en *Schillers Werke* (Weimar, 1943-). <<

[37] xvii 212. <<

[38] xviii 247; cfr. xviii 248, donde Herder dice que no debe haber «ningún ordenamiento por rango... el negro está autorizado para pensar en el hombre blanco como degenerado..., al igual que el hombre blanco para pensar en el negro como una bestia negra». <<

[39] Ver iv 204-5, xiii 265-73. <<

[40] Kant, *Gesammelte Schriften* (Berlín, 1900-), vol. 8, pág. 23, línea 5. Pero véase también de Kant «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?» (ibíd., págs. 33-42) y la carta de Herder a Hamann del 14 de febrero de 1785. <<

[41] xiii 383. <<

[42] viii 315. <<

[43] viii 315. <<

[44] viii 193. <<

[45] Ver, por ejemplo, *De l'esprit des lois*, vol. 1 B, libro 24, capítulo 18, pág. 290, en *Œuvres complètes de Montesquieu*, ed. A. Masson (París, 1950-1955). [Trad. esp.: *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos, 1987]. La frase «grand simplificateur» y la palabra misma simplificateur fueron acuñadas por Sainte-Beuve para describir a Benjamín Franklin en «Franklin à Passy» (29 de noviembre de 1852), p. 181 en C. A. Sainte-Beuve, *Causeries du lundi* (París, [1962-1942]), vol. 7. [Los igualmente familiares «terribles simplificateurs» fueron acuñados por Jacob Burckhardt en una carta del 24 de julio de 1884 a Friedrich von Preen). H. H. <<

[46] xvii 58. <<

[47] No han sido suficientemente investigadas las fuentes de esta idea en el misticismo cristiano y el neoplatonismo, así como su formulación en otros sistemas filosóficos, como por ejemplo, el de Berkeley. <<

[48] xiii 357. <<

[49] Ver especialmente xiii 362. <<

[50] Ver, por ejemplo, xi 225, xvii 59, xviii 346, xxx 8. <<

[51] xviii 137. <<

[52] xiii 363. <<

[53] *Sämmtliche Werke*, ed. Joseph Nadler (Viena, 1949-1957: Herder), vol. 2, pág. 176, línea 13. <<

[54] G. A. Wells, *Herder and After: A Study of the Development of Sociology* (La Haya, 1959), pág. 43, adelanta esta visión que es, a mi juicio, muy iluminadora al respecto. <<

[55] Ver más adelante, capítulo VI. <<

[56] v 164. <<

[57] v 164. <<

[58] ix 532. Esta cita y las anteriores de este párrafo, están extraídas de las traducciones publicadas en Burton Feldman y Robert D. Richardson (eds.), *The Rise of Modern Mythology 1680-1860* (Bloomington/Londres, 1972), págs. 229-230. <<

[59] viii 412. <<

[60] Ver viii 390. <<

[61] v 538. <<

[62] viii 96. <<

[63] v 169. <<

[64] v 183. <<

[65] v 169. <<

[66] v 167. <<

[67] ix 534. <<

[68] Carta a Caroline Flachsland, de 2 de enero de 1771. <<

[69] v 503. <<

[70] En varias ocasiones presento a Herder como un relativista. Aunque el carácter general de mis comentarios lo deja claro, confío en que mi exposición, por el sentido en que uso el término «relativista», no sea fuente de ciertas interpretaciones equivocadas de mis ideas (ver, por ejemplo, Arnaldo Momigliano, «On the Pioneer Trail», *New York Review of Books*, 11, noviembre, 1976, 33-38). He intentado clarificar mi postura en un artículo titulado «Alleged Relativism in Eighteenth-Century European Thought», reimpreso en una de mis antologías de ensayos, *The Crooked Timber of Humanity* (Londres, 1990, Nueva York, 1991). En concreto, en el presente estudio sobre Herder, no uso «relativismo» para referirme a una especie de subjetivismo ético o epistemológico —de la manera como a menudo ha sido entendido dicho término—, sino para significar lo que en otra parte identifiqué —espero que con mayor perspicacia— como pluralismo objetivo, libre de cualquier mancha de subjetivismo. I. B., 1996.
<<

[71] xxi 36. <<

[72] xxi 38. <<

[73] Según Herder el alma desarrolla un modelo a partir del caos de las cosas que la rodean, y de ese modo «crea por su propia capacidad interna una unidad al margen de la variedad, que pertenece únicamente a ella» (xiii 182); cfr. xv 532 y H. B. Nisbet, *Herder and the Philosophy and History of Science* (Cambridge, 1970), pág. 63. Que la creación de conjuntos integrados al margen de los datos discretos es la actividad organizadora fundamental de la naturaleza humana, es una creencia fundamental en todas las interpretaciones morales y sociales de Herder: para él, toda actividad creativa, consciente o inconsciente, genera su propia y única Gestalt, y está a su vez determinada por ella; por medio de ella cada grupo se esfuerza en percibir, comprender, actuar, crear y vivir. Esta es la idea que domina su concepción de la estructura y el desarrollo social, de la naturaleza de una civilización identificable como tal y, de hecho, de la razón por la que viven los hombres (ver v 103-5). Me parece totalmente justificado que Nisbet considere a Herder un precursor de la psicología de la *Gestalt*. Sobre este tema véanse también los artículos de Martin Schütze, «Herder's Psychology», *Monist* 35 (1925), 507-54, y «The Fundamental Ideas in Herder's Thought», *Modern Philology* 18 (1920-1), 65-78, 289-302; 19 (1921-2), 113-30, 361-82; 21 (1923-4), 29-48, 113-32. <<

[74] Ver xiii 194. <<

[75] v 516. <<

[76] v 566. <<

[77] xiv 86. <<

[78] xxxii 56. <<

[79] xiii 147. <<

[80] xiii 339. <<

[81] xiii 371-2. <<

[82] En su ensayo sobre Ossian, Herder habla de esto como fuente de la fatal división del trabajo, que crea barreras destructivas entre los hombres, entre las clases y entre las jerarquías, y la división entre trabajo manual y trabajo intelectual que priva a los hombres de su humanidad. El progreso material puede ir de la mano del declive cultural; este tema será recogido por Goethe y Schiller y desarrollado más tarde por Marx y los marxistas. (Me apoyo en este punto en los estudios del Profesor Roy Pascal). <<

[83] Especialmente en *Von dem deutschen Nationalgeist* de Moser, publicada en 1765-1766, donde habla de los alemanes como desdeñosos, despreocupados, frustrados y fáciles presas de cualquiera. <<

[84] xiii 160-1. Tales frases son casi siempre ecos verbalmente exactos de frases de Hamann en las que hace referencia a lo que más tarde será llamado el problema de la «alienación». <<

[85] viii 476-477; compárese con el siguiente fragmento (v 565) de *Auch eine Philosophie*: «Tampoco ha ocurrido que la cultura de un país haya vuelto atrás, que haya sido por segunda vez lo que ya fue anteriormente. El camino del destino es férreo y estricto [...] ¿Puede convertirse hoy en ayer? [...] Vosotros, Tolomeos, no fuisteis capaces de crear Egipto de nuevo; vosotros Adrianos, tampoco pudisteis resucitar Grecia, ni Juliano Jerusalén». Estas culturas han tenido su momento. «La espada está gastada, la vaina vacía yace en pedazos». * pág. 348. <<

[86] xxv 11. <<

[87] iv 388-9, xxx 8. <<

[88] iv 38. <<

[89] ii 57. <<

[90] v 259; cfr. 268. Max Rouché, *Auch eine Philosophie der Geschichte* (París, s. a.), pág. 98 (cfr. ibíd, pág. 52). Es comprensible que produzca asombro el hecho de que un clérigo cristiano sostenga que acaso el tema fundamental de la religión cristiana sea también un asunto extraño para un poema alemán. <<

[91] xxv 11. <<

[92] iv 389. <<

[93] *Briefwechsel*, ed. Walter Zieseimer y Arthur Henkel (Wiesbaden y Frankfurt, Insel, 1955-1979), vol. VII, pág. 460, línea 27. <<

[94] xviii 58. <<

[95] i 263; ii 160; iii 30; v 185,217; viii 392; xiii 364; xiv 38,84; xxv 10; y en otros lugares. <<

[96] xiv 227; xv 321; xviii 248. <<

[97] xviii 160-1. <<

[98] i 366-7. <<

[99] xvii 309. <<

[100] xxix 210. <<

[101] viii 433. <<

[102] xxvii 129. <<

[103] Ver v 555; cfr. v 524. <<

[104] xiii 172; cfr. xiii 177. <<

[105] viii 178. <<

[106] xiv 38. <<

[107] xiii 364. <<

[108] Se trata de una insistencia muy repetida en la obra de Herder, especialmente en la de los primeros años: por ejemplo, «¡Filósofo y plebeyo, uníos para ser útiles!» (xxxii 51), escrito en 1765, cuando Herder contaba veintiún años. Insiste también en el asunto, ya citado, de que la reforma política debe siempre venir «desde abajo» (xxxii 56). <<

[109] xxv 323. <<

[110] v 509. [N. de la T.: Este fragmento, así como todos los que en adelante se citen de esta obra, han sido extraídos de la traducción al español de Pedro Ribas, *Otra filosofía de la historia*, en Johann Gottfried Herder, *Obra Selecta*, Madrid, Alfaguara, 1982. Cuando se proceda de esta forma, las referencias que aparecen en la versión inglesa irán seguidamente acompañadas de un asterisco y del número de la página que corresponda a dicha cita]. * pág. 301. <<

[111] v 502. * pág. 296. <<

[¹¹²] v 503; cfr. ii 118, ii 257, v 536. * pág. 296. <<

[113] v 436-40. <<

[114] x 14 (escrito en 1780-1781). Aquí Herder no hace justicia a Lowth, quien bastante antes que su crítico, habló de los versos bíblicos como palabras que «emergen de forma inmediata, con fervor, rapidez y temblorosamente» y afirmó que «debemos contemplarlas con sus ojos... debemos esforzarnos por leer el hebreo como los hebreos lo hubieran leído». Robert Lowth, *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews* (1753), trad. del latín por G. Gregory (Londres, 1787), discurso 1 y 5 (vol. 1, págs. 37 y 113). <<

[115] i 258-9. <<

[116] i 264. <<

[117] i 264. <<

[118] «¡Oh maldito término ‘clásico’! Cicerón se ha convertido para nosotros en un curso de retórica clásica, Horacio y Virgilio en un curso de poesía clásica, César en un pedante, Livio en un constructor de frases. El término ‘clásico’ es el que ha separado la expresión del pensamiento, y el pensamiento del acontecimiento que lo ha generado». Esta palabra se ha convertido en un muro entre nosotros y toda auténtica educación que contemple a los antiguos como ejemplares con vida. «Esta palabra ha enterrado muchos genios bajo un montón de palabras... los ha aplastado bajo la piedra de un lenguaje muerto» (i 412). Cuando se describe a un poeta alemán como un segundo Horacio, como un nuevo Lucrecio, cuando se describe a un historiador como un segundo Livio, esto no es nada de lo que se pueda estar orgulloso; «pero sería un magnífico motivo de orgullo, excepcional y envidiable para nosotros, si alguien pudiera decir acerca de dichos escritores: “Así es como Horacio, Cicerón, Lucrecio, Livio... habrían escrito, si estuvieran escribiendo acerca de este tema, en este estadio particular de la cultura, en este determinado momento, con este objetivo específico, para esta gente concreta, con su propio punto de vista y su propio lenguaje”» (i 383). <<

[119] v 502. * págs. 295-296. [N. de la T.: Lo que aparece entre corchetes en el texto no pertenece a la traducción española, sino que ha sido incluido por Berlin]. <<

[120] v 509. <<

[121] «Nous sentons, nous; eux, ils observent»: *Œuvres complètes* de Diderot, ed. J. Assézat y Maurice Tourneaux (París, 1875-1877), vol. 8, pág. 368. <<

[122] ii 44. <<

[123] i 178. <<

[124] v 526. * pág. 315. <<

[125] v 526. * pág. 315. <<

[126] Herder no deja claro lo que entiende por progreso —*Fortgang*— de la humanidad: el relativismo es, a primera vista, incompatible con la creencia en un progreso objetivo. Con todo, me remito a la argumentación que comienza dos párrafos más abajo. <<

[127] Max Rouché, *Auch eine Philosophie der Geschichte* (París, s. a.), especialmente págs. 17 y ss., trata este asunto con mucha mayor objetividad que los más conocidos estudiosos alemanes de Herder. <<

[128] v 486. <<

[129] v 511. * págs. 502-503. <<

[130] v 512. * pág. 304. <<

[131] v 527. <<

[132] v 524. <<

[133] v 527. <<

[134] v 525. <<

[135] v 538. <<

[136] xviii 58. <<

[137] Ver el comentario sobre *Humanität* en xiii 154 y ss. <<

[138] viii 210; cfr. viii 303 <<

[139] *On Receiving the First Aspen Award* (Londres, 1964), págs. 12, 21-22.

<<

[140] «Die vollständige Wahrheit ist immer nur That», escribió en 1774 (viii 261), mucho antes que Fichte o Hegel. <<

[141] Esta idea puede encontrarse en Hamann. <<

[142] Después de haber escrito esto, he tenido la satisfacción de encontrarlo plenamente confirmado en H. B. Nisbet, «Herder, Goethe, and the Natural 'Type'»), *Publications of the English Goethe Society*, NS 37 (1967), 83-119. <<

[143] «Ningún Tirteo», escribió en 1778, «seguirá a nuestros hermanos que han sido vendidos a América como soldados, ningún Homero cantará sobre esta lamentable expedición. Cuando es aplastada la religión, la gente, el pueblo, cuando estas mismas nociones se desarrollan confusamente, la lira del poeta solo puede producir sonidos apagados y estrangulados» (viii 434).

<<

[¹⁴⁴] *Œuvres complètes* de Voltaire [ed_ Louis Moland] (París, 1877-85), vol. II, pág. 21. <<

[145] Voltaire, *Le philosophe ignorant*, *Œuvres complètes*, sección 31, vol. 26, págs. 78-79. <<

[146] Voltaire, *Le philosophe ignorant*, *Œuvres complètes*, vol. 11, pág. 260.

<<

[147] xiii 333-42, especialmente 342. <<

[148] xiii 333-4. <<

[149] xviii 248-9. <<

[150] *Sämtliche Werke*, ed. Hermann Glockner (Stuttgart, 1927-1951), vol. 11, pág. 44. <<

[151] Una doctrina de este estilo fue mantenida, a juicio de Herder, por despóticos árbitros parisienses de la belleza artística, tales como los discípulos de Boileau —los abates Dubas, Batteux y otros—. <<

[152] v 502. <<

[153] Sin embargo, Vico lo anticipó en este sentido: La máxima casi universalmente aceptada de Horacio —«aut prodesse volunt aut delectare poetae» (*Ars poetica* 333)— es precisamente lo que Vico niega. Anticipó la concepción de Herder de la creación artística como autoexpresión, no como el abastecimiento de objetos bellos cuyo valor es independiente de sus creadores; esto es, como comunicación, no como manufactura: en este sentido concreto es un precursor de los críticos románticos. <<

[154] viii 193. <<

[155] viii 261. <<

[156] viii 261. La reconocida descripción de Karl Marx en la introducción a *La ideología alemana* acerca de lo que debe ser una vida humana auténtica parece un eco de esta teoría. <<

[157] xiii 195. <<

[158] El modo de expresarse es de Goethe, en *Dichtung und Wahrheit*, libro 12: vol. 28, pág. 108, línea 25, en *Goethes Werke* (Weimar, 1887-1919), vol. 28. [Trad. esp.: *Poesía verdad*, Barcelona, Alba, 1999]. Aparece citado por Roy Pascal, en las págs. 9-10 y 134 de su *The German Sturm und Drang* (Manchester, 1953), libro en el que ofrece un admirable panorama, el mejor en inglés, de este movimiento. <<

[159] viii 433. <<

[160] ii 160-1. <<

[161] viii 252. <<

[162] Resulta extraño que una de las más logradas observaciones de Hamann —la de que la poesía de los campesinos livonios de los alrededores de Riga y Mitau, que él conocía muy bien, tenía mucho que ver con los ritmos de su trabajo diario— no haya causado ninguna impresión, por lo que se ve, en su discípulo. Herder está fascinado por la estrecha relación existente entre la acción y el habla, por ejemplo, en su teoría acerca de por qué —como él supone— en el habla primitiva los verbos preceden a los nombres; pero ignora la influencia al respecto del trabajo. Esto será tenido en cuenta más tarde por Saint-Simon y los ascendientes del marxismo. <<

[163] Al igual que otros apasionados propagandistas, Herder abogó por aquello de lo que claramente carecía él mismo. Como siempre sucede, lo que el profeta vio ante él era una gran fantasía compensatoria. La visión de la unidad de la personalidad humana y su integración en un organismo social mediante medios «naturales» estaba en la antípoda del propio carácter de Herder y de su conducta. Estaba, según todos los datos que tenemos de él, profundamente dividido; era un hombre susceptible, resentido, competitivo, infeliz, que necesitaba apoyo moral y elogios, neurótico, pedante, difícil, suspicaz y a menudo insoportable. Cuando habla sobre «la única, profunda e irremplazable sensación de estar vivo» (xiii 337), y la compara con la esmerada tendencia muy arraigada en el mundo, por ejemplo, del crítico Sulzer, está hablando evidentemente de una experiencia que anhelaba, pero de la que muy frecuentemente debió de haber carecido. Se ha subrayado muchas veces que fueron personajes atormentados y desequilibrados —Rousseau, Nietzsche, D. H. Lawrence— quienes celebraban con especial apasionamiento la belleza física, la fuerza, la generosidad, la espontaneidad, y, por encima de todo, la unidad no fragmentada, la armonía, la serenidad..., cualidades por las que sentían un insaciable anhelo. Nadie se sintió menos feliz en la Prusia de Federico el Grande, e incluso en el ilustrado Weimar de Goethe, Wieland y Schiller, que Herder. A Wieland, que era el más amigable y tolerante de los hombres, le sacaba de quicio. Goethe dijo que había en él algo compulsivamente perverso —como una actitud perversa—, un deseo de clavar los dientes y herir. Sus ideales parecen, a la sazón, el espejo de sus propias frustraciones.

<<

[164] Esta es la auténtica comunidad que más tarde (incluso antes de Tönnies) será contrapuesta a la artificial Gesellschaft; por ejemplo, el *Totum* de Fichte en oposición a su *Compositum*. Pero en Herder todavía no se ha explicitado su trasfondo metafísico. Las *Kräfte* que se desarrollan en la vida comunal —las fuerzas dinámicas que probablemente derivan de Leibniz—, no se descubren ni actúan por medio de un *a priori* o forma trascendental, pero tampoco son entidades susceptibles de análisis científico. Su naturaleza, un rompecabezas para sus estudiosos, evidentemente no parece problemática para Herder. <<

[165] xiv 227. <<

[166] *Die philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. C. I. Gerhardt (Berlín, 1875-1890), vol. 3, pág. 589; [Henri de] Boulainvilliers, *Histoire de l'ancien gouvernement de la France* (La Haya y Amsterdam, 1727), vol. 1, pág. 322; Rousseau en carta a Mirabeau de 26 de julio de 1767. Herder pudo haber encontrado esto en el ensayo de Weguelin de 1770, «Sur la philosophie de l'histoire: premier mémoire», *Nouveaux Mémoires de l'Académie royale des sciences et belles-lettres*, 1770 (Berlín, 1772), 361-414. <<

[167] Max Rouché, *Auch eine Philosophie der Geschichte* (París, s. a.), especialmente págs. 9, 48 y ss. y 62 y ss. <<

[168] Meinecke trata este asunto en *Die Entstehung des Historismus* (Munich y Berlín, 1936), vol. 2, pág. 339 en la traducción al inglés de J. E. Anderson. G. A. Wells, en «Herder's Two Philosophies of History», *Journal of the History of Ideas* 21 (1960), 527-537, especialmente 535-536, analiza las conclusiones a las que llega Meinecke desde un punto de vista crítico. A pesar de los reparos que Wells pone al respecto, la tesis central de Meinecke —la de que el núcleo de las doctrinas de Herder lo constituye un relativismo sistemático—, a mi modo de ver es correcta. <<

[169] Se encuentra una inesperada reencarnación de la celebrada imagen de las múltiples flores en Mao Tse-tung. <<

[170] Por ejemplo, Rudolf Stadelmann, *Der historische Sinn bei Herder* (Halle/Saala, 1928); Robert Arnold Fritzsche, «Herder und die Humanität», *Der Morgen* 3 (1927), págs. 402-410; y Hermann Vesterling, *Herders Humanitätsprincip* (Halle, 1890). <<

[171] x 14 (escrito en 1780-1781). Aquí Herder no hace justicia a Lowth, quien bastante antes que su crítico, habló de los versos bíblicos como palabras que «emergen de forma inmediata, con fervor, rapidez y temblorosamente» y afirmó que «debemos contemplarlas con sus ojos... debemos esforzarnos por leer el hebreo como los hebreos lo hubieran leído». Robert Lowth, *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews* (1753), trad. del latín por G. Gregory (Londres, 1787), discurso 1 y 5 (vol. 1, págs. 37 y 113). <<

[172] Ver v 169. <<

[173] iv 472. <<

[174] xiv 210. <<

[175] Entre los pensadores modernos, el relativismo de Herder se asemeja más a la protesta de Lewis contra lo que él llamó «el maldito progreso en las artes». En el tratado así titulado (Londres, 1954) el agudo, si no perverso, escritor denunció con característica vehemencia y elocuencia mordaz, la idea de que existe un criterio valedero universalmente, en cuyos términos es posible afirmar si una obra de arte de cualquier época es o no superior a otra perteneciente a una tradición completamente diferente. ¿Qué sentido puede tener —por ejemplo— la afirmación de que Fidias es superior o inferior a Miguel Ángel o Maillol, o que Goethe o Tolstoi representan un perfeccionamiento o un declive respecto a Homero, Esquilo, Dante o el Libro de Job? <<

[176] Por ejemplo, en su *Geschichte der Kunst des Altertums* (Dresde, 1764), libro 4, cap. 2, sec. 21, donde habla de la «perfección, para la cual el hombre no resulta un recipiente adecuado»; Herder se hace eco de esta afirmación casi literalmente (v 498). <<

[177] *Die philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. C. I. Gerhardt (Berlín, 1875-1890), vol. 3, pág. 589; [Henri de] Boulainvilliers, *Histoire de l'ancien gouvernement de la France* (La Haya y Amsterdam, 1727), vol. 1, pág. 322; Rousseau en carta a Mirabeau de 26 de julio de 1767. Herder pudo haber encontrado esto en el ensayo de Weguelin de 1770, «Sur la philosophie de l'histoire: premier mémoire», *Nouveaux Mémoires de l'Académie royale des sciences et belles-lettres*, 1770 (Berlín, 1772), 361-414. <<

[178] xiii 16. <<

[179] Esto está finalmente desarrollado en *God: Some Conversations* (xvi 401-580). Aquí defiende a Spinoza de las acusaciones de ateísmo y panteísmo que le hacía Jacobi. <<

[180] Ver el magnífico himno a la libertad humana y a las capacidades del hombre para resistir frente a la naturaleza, xiii 142-150. <<

[181] De acuerdo con G. A. Wells, que aboga con fuerza por esta interpretación: G. A. Wells, *Herder and After: A Study of the Development of Sociology* (La Haya, 1959), págs. 37-42. <<

[182] v 565; cfr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [Sämtliche Werke, ed. Hermann Glockner, vol. 7] (Stuttgart, 1928), pág. 336. [Trad. esp.: *Filosofía del derecho*, Madrid, Libertarias-Prodhuvi, 1993]. <<

[183] Por ejemplo, Günther Jacoby, en *Herder als Faust: eine Untersuchung* (Leipzig, 1911). Goethe mismo detestaba tales identificaciones. Un estudio sobre este asunto puede verse en Robert T. Clark, Jr., *Herder: His Life and Thought* (Berkeley y Los Ángeles, 1955), págs. 127 y ss. <<

[1] Arquíloco, frag. 201 en M. L. West, ed., *Iambi et Elegi Graeci*, vol. 1, Oxford, 1971. <<

[2] Para los fines de este ensayo me propongo limitarme casi por completo a la explícita filosofía de la historia contenida en *La guerra y la paz*, y pasar por alto, por ejemplo, *Los relatos de Sebastopol*, *Los cosacos*, los fragmentos de la novela no publicada acerca de los decembristas, y las reflexiones dispersas de Tolstoi sobre el tema, salvo cuando se relacionan con las opiniones expresadas en *La guerra y la paz*. <<

[3] Véase E. I. Bogoslovsky, *Turguénev o L. Tolstoj* (Tiflis, 1894), p. 41, citado por P. I. Biryukov, *L. N. Tolstoj Biografiya* (Berlín, 1921), vol. 2, pp. 48-49. <<

[4] Véase E. I. Bogoslovsky, *Turguénev o L. Tolstoj* (Tiflis, 1894), p. 41, citado por P. I. Biryukov, *L. N. Tolstoj Biografiya* (Berlín, 1921), vol. 2, pp. 48-49. <<

[5] Carta a Tolstoi, del 11 de julio de 1883. <<

[6] Gustave Flaubert, *Lettres inédites à Tourguéneff* (Mónaco, 1946), p. 218

<<

^[7] A. A. Fet, *Moi vospominaniya* (Moscó, 1890), Parte 2, p. 175 <<

[8] Véanse las severas objeciones de A. Vitmer, muy respetable historiador militar en su *1812 god v «Voine i mire»* (San Petersburgo, 1869) así como el tono de creciente indignación en los críticos de la época A. S. Norov, A. P. Pyatkovsky y S. Navalikhin. El primero sirvió en la campaña de 1812 y, pese a algunos errores de hecho, hace críticas de sustancia. Los dos últimos no valen gran cosa como críticos literarios, pero al parecer se tomaron la molestia de verificar algunos de los hechos en cuestión. <<

[9] Véase V. B. Shklovsky, *Matter'ial i stil'v romane L'va Tolstogo «voina i mir»*, (Moscú, 1928), *passim* pero en particular el capítulo 7. <<

[10] Razbor «*Voiny i mira*» (San Petersburgo, 1868, pp. 1-4. <<

[11] Por ejemplo, los profesores Ilin, Yakovenko, Zenkovsky y otros. <<

[12] Hay excepciones honorables en los estudios de los escritores rusos N. I. Kareev y B. M. Eikhenbaum, así como en los de los franceses E. Hauman y Albert Sorel. De las monografías dedicadas a este tema solo conozco dos de algún valor. La primera, «Filosofiya istorii L. N. Tolstogo», de V. N. Pertsev, en *Voina i mir: sbornik pamyati L. N. Tolstogo*, ed. T. I. Polner y V. P. Obninsky (Moscú, 1912), después de censurar tímidamente a Tolstoi por ciertas oscuridades, exageraciones y contradicciones, pronto se retira a inocuas generalidades. La otra, «Filosofiya istorii v romane L. N. Tolstogo, 'Voina i mir'» de M. M. Rubinshtein en *Russkaya mysl'* (julio de 1911), pp. 78-103, es mucho más elaborada, pero me parece que al final no establece nada. (Muy distinto es el juicio de Arnold Bennett, que he conocido después de escribir este ensayo: «La última parte del epílogo está llena de buenas ideas que el autor no logra elaborar. Y desde luego, en la fase de la crítica, mejor habría sido suprimirla; pero Tolstoi no pudo decidirse a hacerlo: era por ella por lo que había escrito el libro». *The Journals of Arnold Bennett*, ed. Newman Flower, 3 vols. (Londres. 1932-33), vol. 2, 1911-1921. p. 62). En cuanto a los inevitables esfuerzos por relacionar los conceptos históricos de Tolstoi con los de marxistas de última hora — Kautsky, Lenin, Stalin, etc.— pertenecen a las curiosidades de la política o de la teología, antes que a las de la literatura. <<

[13] Véase el artículo de M. de Poulet en *Sankt-Peterburgskie vedomosti* (1869, núm. 144). <<

[14] «Malditas preguntas», frase que llegó a ser un clisé en la Rusia del siglo XIX para aquellas cuestiones morales y sociales básicas de que, tarde o temprano debe tomar conciencia todo hombre honrado, en particular todo escritor, y luego enfrentarse a la alternativa de entrar en la lucha, o darles la espalda a sus congéneres, sabedor de la responsabilidad de lo que está haciendo. [Aunque *voprosy* ya se empleaba normalmente en la década de 1830 para referirse a estas cuestiones, parece que la frase específica «*proklyatye voprosy*» fue acuñada en 1858 por Mijail L. Mijailov, quien la usó para traducir «*die verdammten Fragen*» en su versión del poema de Heine «*Zum Lazarus*» (1853/1854): véase «*Stikhotvoreniya Geine*», en *Sovremennik*, 1858, núm. 3, p. 125; y la p. 225 en *Heinrich Heines Sämtliche Werke*, ed. Oskar Walzel (Leipzig, 1911-1920), vol. 3. También es probable que Mijailov haya aprovechado una expresión rusa ya existente y que se acomodaba perfectamente a las palabras de Heine, mas aún no he encontrado un uso anterior de la frase en alguna publicación. H. H.]. <<

[15] Instrucciones a sus legisladores expertos. <<

[16] L. N. Tolstoi, *Polnoe sobranie sochinenii* ed. V. G. Chertkov (Moscu. 1934), vol. 16, pp. 4-28. <<

[17] L. N. Tolstoi, *Polnoe sobranie sochinenii* ed. V. G. Chertkov (Moscú. 1934), vol. 16, pp. 97, 113, 114, 117, 123-127. <<

[18] L. N. Tolstoi, *Polnoe sobranie sochinenii* ed. V. G. Chertkov (Moscu. 1934), vol. 16, pp. 126, 127, 130, 132-134, 167, 176, 249, 82, 110, 140. <<

[19] Entrada en el diario el 11 de junio de 1852. <<

[20] Entrada en el diario el 22 de septiembre de 1852. <<

[21] N. N. Apostolov, *Lev Tolstoi nad stranitsami istorii* (Mouscú, 1928), p, 20 <<

[22] N. N. Apostolov, *Lev Tolstoi nad stranitsami istorii* (Mouscú, 1928), p, 20 <<

[23] V. N. Nazarev, «Lyudi bylogo vremeni», *L. N. Tolstoy v vospominaniyakh sovremennikov* (Moscu, 1955), vol. I, p. 52. <<

[24] V. N. Nazarev, «Lyudi bylogo vremeni», *L. N. Tolstoy v vospominaniyakh sovremennikov* (Moscu, 1955), vol. I, pp. 52-53. <<

[25] N. N. Gusev, *Dva goda s L. N. Tolstoy* (Moscú. 1973), p. 188. <<

[26] *La guerra y la paz*, Epilogo, Primera Parte, capítulo I. <<

[27] *La guerra y la paz*, Primera Parte, capítulo 4. <<

[28] *La guerra y la paz*, Primera Parte, capítulo 4. <<

[29] Sobre la conexión de esto con *La cartuja de Parma*, de Stendhal, véase Paul Boyer (1864-1949) *chez Tolstoi* (París, 1950), p. 40. <<

[30] Véase la profesión de fe, en su célebre introducción —moralista militante— a una edición de Maupassant, cuyo genio admira a pesar de todo (Predislovie k sochineniyam Gyui de Mopassana), *Polnoe sobranie sochinenii*, vol. 30 pp. 3-24. Mucho menos buena es su opinión de Bernard Shaw, cuya retórica social le parece muerta y vulgar (entrada en su diario del 31 de enero de 1908, *Polnoe sobranie sochinenii*, vol. 56, pp, 97-98). <<

[31] *La guerra y la paz*, Epílogo, Segunda Parte, capítulo 1. <<

[32] Los «sillones imperio» de cierta forma siguen llamándose aún hoy en Rusia «sillones Talleyrand». <<

[33] Uno de los críticos rusos de Tolstoi. M. N. Rubinshtein, a quien ya nos hemos referido en nota anterior, dice que toda ciencia se vale de *algunos* conceptos no analizados para explicar de qué tratan las otras ciencias, y que el «poder» resulta el concepto central no explicado de la historia. Pero la idea de Tolstoi es que ninguna otra ciencia puede «explicarlo» ya que, tal como lo emplean los historiadores, es un término sin sentido, no un concepto sino absolutamente nada: *vox nihili*. <<

[34] *La guerra y la paz*, Epilogo, Primera Parte, capítulo 2. <<

[35] Véase V. B. Shklovsky, *Matter'ial i stil' v romane L'va Tolstogo «voina i mir»*, capítulos 7 a 9, y también K. V. Pokrovsky, «Istochniki romana 'Voina i mir'», en *Voina i mir: sbornik pamyati L. N. Tolstogo*, ed. T. I. Polner y V. P. Obninsky (Moscú, 1912). <<

[36] Neskol'ko slov po povodu knigi: «Voina i mir», Russkii arkhiv 6 (1868), Columnas 515-528. <<

[37] *La Guerra y la paz*, vol. 3, Tercera Parte, capítulo 1. <<

[38] *La Guerra y la paz*, vol. 3, Tercera Parte, capítulo 1. <<

[39] N. I. Kareev, «Istoricheskaya filosofiya v «Voine i mire». *Vestnik evropy*, julio de 1887, pp. 227-269. <<

[40] B. M. Eikhenbaum, *Lev. Tolstoy* (Leningrado, 1928, 1931), vol. 1, pp. 123-124. <<

[41] Aquí vuelve a surgir la paradoja, pues los «infinitesimales», cuya integración es labor del historiador ideal, deben ser razonablemente uniformados para que esta operación sea posible; sin embargo, el sentido de la «realidad» consiste en el sentido de sus diferencias singulares. <<

[42] En nuestros días, por similares razones psicológicas, los existencialistas franceses han vuelto a atacar todas esas explicaciones como tales, porque no son más que drogas para acallar las cuestiones serias, paliativos transitorios para heridas que son insufribles mas que hay que padecer; sobre todo, que no se deben negar ni «explicar», pues toda explicación es una negación de lo dado —lo existente—, de los hechos brutos. <<

[43] Por ejemplo tanto Shklovsky como Eikhenhaum en las obras antes citadas. <<

[44] «On n'a pas rendu justice a Rousseau... J'ai lu tout Rousseau, oui, tous les vingt volumes, y compris le *Dictionnaire de musique*. Je faisais mieux que l'admirer; je lui rendais un culte véritable...». [No se ha hecho justicia a Rousseau... He leído todo Rousseau, sí, los veinte volúmenes, incluido el Diccionario de la música. No solo lo admiraba, le rendía un verdadero culto...], *Paul Boyer (1864-1949) chez Tolstoï* (París, 1950). <<

[45] Véase *Paul Boyer (1864-1949) chez Tolstoi* (París, 1950), p. 40. <<

[46] Véase Adolfo Omodeo, *Un Reazionario* (Bari, 1939), p. 112, nota 2. <<

[47] «Chitayu 'Maistre'», citado por B. M. Eikhenbaum, *Lev. Tolstoy* (Leningrado, 1928, 1931), vol. 2, pp. 309-317. <<

[48] Véase B. M. Eikhenbaum, *Lev. Tolstoy* (Leningrado, 1928, 1931). <<

[49] S. P. Zhikharev, *Zapiski sovremennika* (Moscó, 1934), vol. 2, pp. 112-113. <<

[50] J. de Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg* (Paris, 1960), *Entretien* 7, p. 228. <<

[51] J. de Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg* (Paris, 1960), *Entretien* 7, p. 229. <<

[52] J. de Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg* (París, 1960), *Entretien* 7, pp. 224-225. La última frase es reproducida casi textualmente por Tolstoi. <<

[53] J. de Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg* (Paris, 1960), *Entretien* 7, p. 226. <<

[54] J. de Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg* (Paris, 1960), *Entretien* 7, pp. 226-227 <<

[55] J. de Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg* (Paris, 1960), *Entretien* 7, p. 227. <<

[56] Cartas, 14 de septiembre de 1812. <<

[57] A. Sorel, «Tolstoï historien», en *Revue bleue* (París), 1888, pp. 460-599. Esta conferencia, no reproducida en las obras reunidas de Sorel, ha sido injustamente olvidada por los estudiosos de Tolstoi; hace mucho para corregir las ideas de aquellos (como P. I. Biryukov y K. V. Pokrovsky en sus obras antes citadas, para no mencionar a posteriores críticos e historiadores de la literatura que dependen, casi todos, de su autoridad) que omiten toda referencia a Maistre. E. Haumant casi es el único entre los antiguos estudiosos que pasa por alto autoridades secundarias y por sí mismo descubre la verdad: véase su obra *La Culture française en Russie (1700-1900)* (París, 1910), pp. 490-492. <<

[58] *Entretien*, 7, pp. 212-213. <<

[59] Tolstoi visitó a Proudhon en Bruselas en 1861, año en que este último publicó una obra que fue llamada *La guerre et la paix*, traducida al ruso tres años después. Sobre la base de este hecho, Eikhenbaum trata de deducir la influencia de Proudhon sobre la novela de Tolstoi. Proudhon sigue a Maistre al considerar los orígenes de la guerra como un oscuro y sacro misterio, y hay mucho confuso irracionalismo, puritanismo, amor a la paradoja y rousseanismo en general en toda su obra. Pero estas cualidades son casi omnipresentes en el pensamiento radical francés, y es difícil encontrar algo específicamente proudhonista en *La guerra y la paz* de Tolstoi, aparte del título. El grado de la influencia general de Proudhon sobre todo tipo de intelectuales rusos durante este período fue muy grande; en realidad, más fácil aún sería defender la teoría de que Dostoievski —o Máximo Gorki— era proudhoniano que considerar a Tolstoi como tal; sin embargo, esto no sería más que un ocioso ejercicio de ingenio crítico, pues las semejanzas son vagas y generales, mientras que las diferencias son más profundas, numerosas y específicas. <<

[60] Sin embargo, también Tolstoi dice que millones de hombres se matan entre si, sabiendo que ello es física y moralmente malo, porque es «necesario», porque al hacerlo «obedecen... a una ley zoológica elemental». Esto es del más puro Maistre, y muy alejado de Stendhal o de Rousseau. <<

[61] Casi en el mismo sentido en que esta frase es empleada por Montesquieu en el primer párrafo de *El espíritu de las leyes*. <<

[1] Citado por P. A. Sergeenko en su libro sobre Tolstoi, *Tolstoy i ego sovremenniki*, Moscú, 1911, p. 13. <<

[2] Sergeenko (*Tolstoy i ego sovremenniki*, Moscú, 1911, pp. 13-14) menciona que Tolstoi le dijo en 1908 que tenía un claro recuerdo de su visita a Herzen, en su casa de Londres, en marzo de 1861. «Lev Nicolaevich lo recordaba como un hombrecillo no muy alto, regordete, que generaba energía eléctrica. “Vivaz, sensible, inteligente, interesante”, explicó Lev Nicolaevich (ilustrando como de costumbre cada matiz del significado mediante apropiados movimientos de sus manos), “Herzen inmediatamente comenzó a hablarme como si hiciera mucho tiempo que nos conociéramos. Hallé encantadora su personalidad... Nunca había conocido un hombre más atractivo. Le saca una cabeza a todos los políticos de su tiempo y del nuestro”». <<

[3] Hay pruebas, aunque no concluyentes, de que ella se casó con él por el rito luterano, no reconocido por la Iglesia ortodoxa. <<

[4] A. I. Gertsen, *Sobranie sochinenii v tridtsati tomakh*, Moscú, 1954-1965, vol. 8, p. 86. Las subsiguientes referencias a las obras de Herzen son de esta edición, en adelante *Sobranie sochinenii*. <<

[5] *Sobranie sochinenii*, vol. 8, p. 64: «Parce qu'il a été traître à la patrie».

<<

[6] La explicación histórica y sociológica de los orígenes del socialismo ruso y del papel de Herzen en ello no puede intentarse aquí. Ha sido tratada en cierto número de monografías rusas (no traducidas), tanto pre como posrevolucionarias. Hasta la fecha el estudio más detallado y original acerca de este tema es *Alexander Herzen and the Birth of Socialism, 1812-1855*, Cambridge, 1967, por Martin Malia. <<

[7] La formulación más clara de esta tesis trillada y casi universal se halla en el interesante y documentado tratamiento que de Herzen hace E. H. Carr en *The Romantic Exiles*, Londres, 1933. El libro de Martin Malia, *Herzen and the Birth of Socialism, 1812-1855*, Cambridge, 1967, evita este error <<

[8] Herzen no tuvo amigos íntimos, aunque sí asociados, aliados y admiradores. Uno de estos, el periodista radical W. J. Linton, a cuyo *English Republic* Herzen había dado artículos, lo describió como «corto de estatura, robusto, en sus últimos días casi corpulento, con una gran cabeza, barba y pelo largo castaños, ojos pequeños, luminosos, cutis más bien rubicundo. Suave de maneras, cortés, pero con una intensa capacidad de ironía, ingenioso... claro, conciso, impresionante, era un pensador sutil y profundo, con toda la apasionada naturaleza del «bárbaro», sin embargo generoso y humano... Hospitalario y gozador de la sociedad... un buen conversador de maneras francas y agradables» (*Memories*, Londres, 1895, pp. 146-147). Y en su *European Republicans*, Londres, 1893), dijo que el radical español Emilio Castelar declaró que Herzen, con su pelo y barba rubios, parecía un godo, pero poseía el calor, la vivacidad, el verbo, la «inimitable gracia» y «maravillosa variedad» de un hombre del sur (pp. 275-276). Turguénev y Herzen fueron los primeros rusos que se movieron libremente en la sociedad europea. La impresión que causaron llevó en buena parte, aunque tal vez no lo necesario, a disipar el mito de la sombría «alma eslava», que tardó mucho en morir; y tal vez no esté totalmente muerto. <<

[⁹] [*Copperfield*] es el «*Pasado y pensamientos* de Dickens», dijo en una de sus cartas a principios de los sesenta; la humildad no estaba entre sus virtudes. *Sobranie sochinenii*, vol. 27, p. 394 (carta del 16 de diciembre de 1863). <<

[10] A. I. Herzen, *Sobranie sochinenii v tridtsati tomaj*, Moscú, 1954-1965, vol. 8, p. 86. Las subsiguientes referencias a las obras de Herzen son de esta edición, en adelante *Sobranie sochinenii*. <<

[11] Pis'mo k Imperatoru Aleksandru vtoromu», *Sobranie sochinenii*, vol. 12, pp. 272-274. <<

[12] «Cherez tri goda», *Kolokol*, 15 de febrero de 1858; *Sobranie sochinenii*, vol. 13, pp. 195-197. <<

[13] Véase la entrada en el *Journal* del 8 de febrero de 1865: «Cena en casa de Charles Edmond [Chojecki]»... Una máscara socrática con el calor y la carne transparente de un retrato de Rubens, una marca roja entre las cejas como de hierro candente, pelo y barba grisáceos.

«Conforme habla hay una constante risilla irónica que se eleva y cae en su garganta. Su voz es suave, melancólica, musical, sin nada de la áspera sonoridad que pudiera uno esperar de su enorme cuello; las ideas son finas, delicadas, pungentes, a veces sutiles, siempre definidas, iluminadas por palabras que tardan en llegar, pero que poseen siempre la feliz calidad del francés cuando es hablado por un extranjero civilizado e ingenioso».

«Habla de Bakunin, de sus once meses en prisión, encadenado a un muro, de su fuga de Siberia por el río Amur, de su regreso a través de California, de su llegada a Londres donde, después de un tormentoso, húmedo abrazo, sus primeras palabras [a Herzen] fueron “¿Se consiguen ostras aquí?”».

Herzen deleitó a los Goncourt con relatos acerca del emperador Nicolás, caminando de noche en su palacio vacío, después de la caída de Eupatoria durante la guerra de Crimea, con los pesados, sobrenaturales pasos de la estatua del comendador del *Don Juan*. Esto fue seguido por anécdotas acerca de los hábitos y maneras inglesas —«un país al que ama como la tierra de la libertad»— para ilustrar su absurdo, clasista, irreducible tradicionalismo, particularmente advertible en las relaciones de amos y sirvientes. Los Goncourt anotan un epigrama característico hecho por Herzen para ilustrar las diferencias entre el carácter francés y el inglés. Relatan fielmente cómo se las arregló James Rothschild para salvar las propiedades de Herzen en Rusia. <<

[14] Esta es una tesis en la que los eruditos ortodoxos soviéticos aseguran advertir un tardío acercamiento a las de Marx. <<

[15] *Sobranie sochinenii*, vol. 6, p. 94. <<

[16] Carta a N. N. Gay senior, 13 de febrero de 1888. Véase también la carta a N. G. Chertkov, 9 de febrero de 1888. <<

[17] Entrada en su diario del 4 de agosto de 1860. <<

[18] Entrada en su diario del 17 de mayo de 1896. Pero el 12 de octubre de 1905 escribe en su diario que está leyendo *Desde la otra orilla*, de Herzen, y dice: «Nuestra *intelligentsia* se ha hundido tan bajo... que no puede entenderlo». <<

[19] Entrada en su diario el 17 de mayo de 1896. <<

[20] Carta del 22-23 (?) de julio de 1862. <<

[21] Carta a su tía la condesa A. A. Tolstaia, 7 de agosto de 1862. <<

[22] M. Gorki, *Istoriya russkoi literaturi*, Moscú, 1939, p. 206. <<

[1] Citado de L. A. Mandrykina, 'Nenapisannaya kniga: «Listki izdnevnik» A. A. Ajmátovoi' (An Unwritten Book: Anna Akhmatova's «Pages from a Diary»), en *Knika, Arkhivy, Avtografy* (Moscú, 1973), pp. 57-76; la cita aparece, en la p. 75. El artículo de Mandrykina se basa en el archivo de A. A. Ajmátova en la Biblioteca Pública del Estado (archivo 1073, Nos. 47-69) la cita aparece en el No. 47, hoja 2. <<

[2] Ajmátova y Nadezhda Mandelshtam convinieron en darle una calificación de cuatro, sobre cinco, por su conducta en este caso. <<

[1] Herbert Read, *English Prose Style*, Londres, 1928. <<

[2] Herbert Read, *English Prose Style*, Londres, 1928, p. 165. <<

[3] Aristóteles, *Poética*, 1451b, 11. <<

[4] *Their Finest Hour* [The Second World War, vol. 2], Londres, 1949, p. 88.

<<

[5] *Their Finest Hour* [The Second World War, vol. 2], Londres, 1949, p. 201. <<

[1] *Dichtung und Wahrheit*, libro II, p. 68, línea 17, en *Goethes Werke* (Weimar, 1887-1919), vol. 28. <<

[2] «Malditas preguntas», frase que llegó a ser un cliché en la Rusia del siglo XIX para aquellas cuestiones morales y sociales básicas de que, tarde o temprano, debe tomar conciencia todo hombre honrado, en particular todo escritor, y luego enfrentarse a la alternativa de si entrar en la lucha, o darles la espalda a sus congéneres, sabedor de la responsabilidad de lo que está haciendo. [Aunque voprosy ya se empleaba normalmente en la década de 1830 para referirse a estas cuestiones, parece que la frase específica «proklyatye voprosy» fue acuñada en 1858 por Mijail L. Mijailov, quien la usó para traducir «die verdammten Fragen» en su versión del poema de Heine «Zum Lazarus» (1853/1854): véase «Stikhotvoreniya Geine», en Sovremennik, 1858, núm. 3, p. 125; y la p. 225 en Heinrich Heines Sämliche Werke, ed. Oskar Walzel (Leipzig, 1911-1920), vol. 3. También es probable que Mijailov haya aprovechado una expresión rusa ya existente y que se acomodaba perfectamente a las palabras de Heine, mas aún no he encontrado un uso anterior de la frase en alguna publicación. H. H.]. <<

[3] Karl Kautsky, *Der Weg zur Macht* (Berlín, 1909), especialmente el cap. 9. <<

[4] Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790): p. 1 27 in *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, ed. Paul Langford (Oxford, 1981 -), vol. 8, *The French Revolution*, ed. L. G. Mitchell (1989). <<

[5] *Kant's gesammelte Schriften* (Berlin, 1900-), vol. 8, p. 13, linea 22. <<

[6] *Kant's gesammelte Schriften* (Berlin, 1900-), vol. 8, p. 13, linea 22. <<

[1] «Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société» (1822), en Auguste Comte, *Appendice général du système de politique positive* (París, 1854), 53. [Mill cita este párrafo en *Auguste Comte and Positivism*: véase *Collected Works of John Stuart Mill*, ed. J. M. Robson y otros (Toronto/Londres, 1963-1991), vol. X, pp. 301-302]. <<

^[2] *Critique of Pure Reason*, A466/B494; A536/B564. <<

[3] *Émile*, libro 2, p 320, en *Œuvres complètes*, ed. Bernard Gagnebin y otros (París, 1959-1995), vol. IV. <<

[4] *Schillers Werke: Nationalausgabe* (Weimar, 1943-2012), XX, 303, 13; XXI, 46, 30; *ibid.*, 52, 28; XX, 196, 6. <<

[5] *Kant's gesammelte Schriften* (Berlín, 1900-), vol. V, p. 97, línea 19. <<

[6] *Schillers Werke*, (Weimar, 1943-2012), vol. XXI, p. 50, línea 11. <<

[7] *Herders sämtliche Werke*, ed. Bernhard Suphan, 33 vols., Berlin, (1877-1913), vol. XXIX, p. 366. <<

[8] «Ser uno mismo» Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Sämtliche Werke*, ed. Hermann Glockner (Stuttgart, 1927-1951), vol. XI, p. 44. <<

[9] *Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke*, ed. I. H. Fichte (Berlin, 1845-1846), vol. II, p. 256. <<

[10] *Johann Gottlieb Fichte's Sämtliche Werke*, ed. I. H. Fichte (Berlin, 1845-1846), vol. II, p. 263. <<

[11] *Johann Gottlieb Fichte's Sämtliche Werke*, ed. I. H. Fichte (Berlin, 1845-1846), vol. II, pp. 264-265. <<

[12] *Johann Gottlieb Fichte's Sämtliche Werke*, ed. I. H. Fichte (Berlin, 1845-1846), vol. II, p. 263. <<

[13] *Johann Gottlieb Fichte's Sämtliche Werke*, ed. I. H. Fichte (Berlin, 1845-1846), vol. II, vol. VI, p. 383. <<

[14] *Johann Gottlieb Fichte's Sämtliche Werke*, ed. I. H. Fichte (Berlin, 1845-1846), vol. II, vol. VII, p. 374. <<

[15] *Johann Gottlieb Fichte's Sämtliche Werke*, ed. I. H. Fichte (Berlin, 1845-1846), vol. II, vol. II, p. 269. <<

[16] *Johann Gottlieb Fichte's Sämtliche Werke*, ed. I. H. Fichte (Berlin, 1845-1846), vol. II, p. 303. <<

[17] *Johann Gottlieb Fichte's Sämtliche Werke*, ed. I. H. Fichte (Berlin, 1845-1846), vol. II, p. 288. <<

[18] Prosigue: «Es este «vacío seductor» el que nos impulsa a la apuesta, a la batalla, al viaje, a búsquedas temerarias pero intensamente perseguidas de cualquier descripción, cuyo atractivo principal es la agitación inseparable de su realización», *Byron's Letters and Journals*, ed. Leslie Marchand (Londres, 1974-1994), vol. III, p. 109. Esto fue escrito en una carta de 1813 (6 de septiembre, a Annabella Milbanke). Medio siglo antes, el escritor escocés Adam Ferguson hizo de este «vacío seductor» y del amor al peligro y a la guerra, y el odio al *ennui*, uno de los puntos principales de su ataque contra la moral contemporánea y contra la psicología de los *raisonneurs* franceses. Su célebre *Essay on the History of Civil Society* de 1767, que contrastó las virtudes homéricas con el carácter domesticado de la sociedad moderna, gozó de considerable difusión en Alemania al año siguiente, en la traducción hecha por Christian Garve. <<

[19] *Lara*, Canto I, p. 18, líneas 313, 315. <<

[20] «Auguries of Innocence», línea 5: *William Blake's Writings*, ed. G. E. Bentley, Jr. (Oxford, 1978), vol. II, p. 1312. <<

[21] «Jerusalem», lámina 64, 20: *William Blake's Writings*, ed. G. E. Bentley, Jr. (Oxford, 1978), vol. I, p. 555. <<

[22] «Laocoon», aforismos 17, 19: *William Blake's Writings*, ed. G. E. Bentley, Jr. (Oxford, 1978), vol. II, pp. 665, 666. <<

[23] Johann Georg Hamann, *Briefwechsel*, ed. Walther Ziesemer y Arthur Henkel (Wiesbaden y Frankfurt, 1955-79), vol. VI, p. 492, línea 9. <<

[24] J. M. R. Lenz, «Über Götz von Berlichingen»: Jakob Michael Reinhold Lenz, *Werke und Briefe in Drei Bänden*, ed. Sigrid Damm (Múnich/Viena, 1987), vol. II, p. 638 [muy libre]. <<

[25] «The Hero as Prophet»: Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship, & the Heroic in History*, ed. Michael K. Goldberg y colaboradores (Berkeley, etc., 1993), pp. 40, 39. <<

[26] *Herders Sämtliche Werke*, ed. Bernhard Suphan, 33 vols., Berlin, (1877-1913), vol. V, p. 538. <<

[27] *Hyperion*, I, libro I: Hölderlin, *Sämtliche Werke*, ed. Norbert v. Hellingrath y otros (Berlín, 1943), vol. II, p. 118. <<

[28] En *Réflexions sur la violence* (1908), capítulo 4, sección 3. <<

[29] Johann Georg Hamann, *Briefwechsel*, ed. Walther Ziesemer y Arthur Henkel (Wiesbaden y Frankfurt, 1955-79), vol. VI, p. 492, línea 9. Para el sonámbulo véase *ibid.*, vol. I, pp. 369-370. <<

[30] Charles Baudelaire, «Emborrachaos sin parar»: «Enivrez-vous» (1864), *Petits poèmes en prose* (Le Spleen de Paris), n.º 33. <<

[1] Carta a Lavater, ca. 20 de septiembre de 1780: p. 325, línea 7, Goethes Briefe (Hamburgo, 1962-1967), vol. I. <<

[2] Johann Georg Hamann, *Sämtliche Werke*, ed. Joseph Nadler (Viena, 1949-1957) (en lo que resta de este ensayo citado como Werke), vol. 2, p. 208, línea 20. <<

[3] Johann Georg Hamann, *Sämtliche Werke*, ed. Joseph Nadler (Viena, 1949-1957) (en lo que resta de este ensayo citado como Werke), vol. 3, p. 285, línea 15. <<

[4] Johann Georg Hamann, *Briefwechsel*, ed. Walter Zieseimer y Arthur Henkel (Wiesbaden y Francfort, 1955_1979)> vol. VI, p. 331, línea 22. <<

[5] Werke, vol. III, p. 225, línea 3. <<

[6] Werke, vol. II, p. 197, línea 22. <<

[7] Werke, vol. II, p. 197, línea 15. <<

[8] Herder, *Sämtliche Werke*, ed. Bemard Suphan (Berlin, 1877-1913), vol. V, p. 583. <<

[9] Hamann, *Werke*, vol. II, p. 172, línea 21. <<

[10] Hamann, *Werke*, vol. II, p. 171, línea 15. <<

[11] Hamann, *Werke*, vol. II, p. 164, línea 17. <<

[12] Herder, *Sämtliche Werke*, ed. Bemard Suphan (Berlín, 1877-1913), vol. 18, p. 56. <<

[13] Véase la sección del prefacio a su *Osnabrückische Geschichte* (1768) que fue reimpresa con el título «Deutsche Geschichte», en *Von Deutscher Art und Kunst* (1773), por Herder et al., especialmente en la p. 157 en la edición que de esta segunda hizo Edna Purdie (Oxford, 1924). <<

[14] Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790), p. 127, en *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, ed. Paul Langford (Oxford, 1981), vol. VIII, *The French Revolution*, ed. L. G. Mitchell (1989). <<

[15] J. M. R. Lenz, «Über Götz von Berlichingen»: p. 638, en Jacob Michael Reinhold Lenz, *Werke und Briefe in Drei Bänden*, ed. Sigrid Damm (Munich/Viena, 1987), vol. II. <<

[16] Herder, *Sämtliche Werke*, ed. Bemard Suphan (Berlín, 1877-1913), vol. 29, p. 366. <<

[17] Herder, *Sämtliche Werke*, ed. Bemard Suphan (Berlín, 1877-1913), vol. V, p. 538. <<

[18] *Dichtung und Wahrheit*, libro II, p. 68, línea 17, en *Goethes Werke* (Weimar, 1887-1919), vol. 28. <<

[19] J. J. Rousseau, *Émile*, libro 4, pp. 584-586, en *Œuvres complètes*, ed. Bemard Gagnebin *et al.* (París, 1959), vol. IV. <<

[20] «Auguries of Innocence», línea 5, p. 1312, en William Blake, *Writings*, ed. G. E. Bentley, J. R. (Oxford, 1978), vol II. <<

[21] «Laocoon», aforismos 17 y 19, *ibid.*, pp. 665-666. <<

[22] *Die Räuber*, acto 1, escena 2, p. 21, línea 29, en *Schillers Werke*, Nationalausgabe (Weimar, 1943), vol. III. <<

[23] *Friedrich Heinrich Jacobi's, Werke* (Leipzig, 1812-1825), vol. I, p. 367. <<

[24] *Œuvres complètes de J. de Maistre* (Lyon/París, 1884-1887), vol. 2, p. 338. <<

[25] Émile Faguet, *Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle*, 1.^a serie (Paris, 1899), p. 41. <<

[26] Œuvres complètes de J. de Maistre, (Lyon/París, 1884-1887), vol. I, p. 325. <<